أ. د. إبراهيم جدلة

قراءات في الفكر الخلدوني:

هل كان ابن خلدون، فعلا، رمزا للعقلانية العربية؟

عنوان الكتاب : قراءات في الفكر الخلدوني هل كان ابن خلدون فعلا رمزا للعقلانية العربية؟

المؤلف: أ.د. إبراهيم جدلة

النوع: بحث

الناشر: الثقافية للنشر والتوزيع - تونس

المطبعة الثقافية للطباعة المنستير

الطّبعة الأولى 2018

البريد الإلكتروني: thakafia.edition@gmail.com

ت د م ك : 978- 9938 - 10 - 262 - 8

جميع حقوق الطبعة الأولى محفوظة للناشر ولا يجوز نسخ الكتاب أو اقتباسه جزئيا أو كليا دون إذن الناشر ©

حصل هذا الكتاب على دعم وزارة الثقافة – تونس

فهرس المواضيع

توطئة 7

مقدمة : جغرافية المعرفة في العهد الحفصي 13

المرحلة المرينية في حياة ابن خلدون.....29

العقل والنقل في فكر ابن خلدون 60

مزيل الملام عن حكام الأنام: 76

الشعر العربي في فكر ابن خلدون 89

الشعر الشعبي في فكر ابن خلدون 114

هل أثر ابن خلدون في رواد النهضة والإصلاح 132

توطئة:

لا يشك اثنان في عبقرية ابن خلدون وقدرته على التحليل والتأليف والتأويل، أليس هو القائل بأن التاريخ : " في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول ... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق.... "[1]، واعتبر البعض أن تاريخه " كتاب العبر " لا يرتق إلى المقدمة، لكن في الواقع كان العمل كلاً متكاملا يتكون من مقدمة نظرية وتاريخ للبشرية وخاتمة وهي تتمثل في السيرة الذاتية للمؤلف.

وغلب على المقدمة الجانب النظري حيث قدم لنا ابن خلدون مختلف مظاهر الحياة العلمية والسياسية والعمرانية بطريقة طريفة وعلمية تتميز بتنظيم الأفكار وبالتدرج في استعراضها. فهي عبارة عن مقدمات نظرية حول العديد من المسائل حاول فيها ابن خلدون تحديد قواعد حول آليات التحول في مجال السياسة والمجتمع، وأهم ما يحسب لابن خلدون كما كتشاف في هذا المجال هو مسألة " العمران البشري

---

[1] ابن خلدون ، **كتاب العبر** ، (المجلد1: **المقدمة**)، بيروت ، 1965، ج 1 ، ص 2.

" أو " الاجتماع البشري " الذي قال عنه : " واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدثُ الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة...وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة..."[2]

أما تاريخ ابن خلدون الموسوم ب " كتاب العبر " فهو من أهم المصادر الإخبارية الإسلامية على الإطلاق. وعكس ما يذكره البعض من أنه مجرد جمع لأخبار وتكرار لمصادر سابقة فإنه يمثل أول محاولة جدية لكتابة تاريخ عام للبشرية من أقدم العصور إلى حدود لقرن الثامن هـ / الرابع عشر م. فهو لم يقتصر على ذكر التاريخ الإسلامي فقط بل تناول تواريخ الشعوب والمجموعات الأخرى مثل المسيحيين واليهود وغيرهم، وإن لم يكن ابن خلدون في هذا المجال مجددا فإنه كان قادرا على الاستنتاج والتأليف وتنظيم الأفكار بطريقة ملفتة للانتباه. وتكفي الإشارة إلى كونه إلى يومنا هذا يمثل المصدر الرئيسي لدراسة أنساب القبائل البربرية من خلال الفصول الهامة التي أوردها والتي تخص البربر وممالكهم.

وكخاتمة لهذا العمل العظيم ارتأى ابن خلدون أن يتحدث عن حياته (وهو ما أعابه عليه طه حسين الذي نسي أنه هو

---

[2] ن م ، ج 1، ص 62-63.

أيضا كتب سيرته الذاتية: الأيام) وتكوينه العلمي ومختلف رحلاته وتجاربه السياسية. وإضافة لطرافة فكرة استعمال السيرة الذاتية كخاتمة ، لا يغيب علينا ما تمثله هذه المعلومات الدقيقة من إضافات كبيرة للمؤرخ، فالباحث لا يمكن أن يتحصل على معلومة في كتاب العبر أو غيره عن زوجة ابن خلدون وأسرتها ، لكننا نجد هذه المعلومة النادرة في " التعريف " ، فهو يحدثنا عن سفره إلى الأندلس سنة 764 هـ قائلا : " وصرفت ولدي وأمهم إلى أخوالهم، أولاد القائد محمد ابن الحكيم بقُسنطينة... "[3]. هكذا نعرف من خلال هذه المعلومة التي تبدو بسيطة في مظهرها أن زوجة ابن خلدون هي ابنة أحد كبار رجالات العهد الحفصي. وهو القائد أبو عبد الله محمد بن عبد الحكيم والذي ليس إلاّ ابن طبيب الأمير ابي يحي ابي بكر المعروف بابن حمزة،[4] وهو أيضا حاجب هذا الأمير[5]. وعموما نجد في التعريف العديد من الجزئيات الدقيقة التي تخص شخص ابن خلدون وأصدقاءه والبلاطات التي زارها، وهي معلومات ومعطيات لا نجدها في غيره من المصادر.

---

[3] **العبر** ، المجلد السابع، ص 874.

[4] ابن القنفد، **الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية**، تونس ، 1968، ص 163.

[5] ن م ، ص 165.

بصفة عامة يمكن اعتبار ابن خلدون أشهر المؤرخين المسلمين إلى حدود القرن التاسع هـ / الخامس عشر م ، لكن أن نضعه في مستوى أب الحركة الإصلاحية العربية فهذه مبالغات لا أساس لها من الصحة، وحتى اعتباره رمزا للعقلانية و" الفكر النير " لا يستقيم كحكم وكرأي. والمحاولات التالية وهي مداخلات ومقالات قدمتها في مناسبات مختلفة تهدف إلى الإجابة المتزنة عن هذه التساؤلات، بعيدا عن العاطفة والتعصب، مع تأكيدي الدائم على أن غرضي ليس استنقاصا لابن خلدون ولا لعبقريته التي لا أجد لها مثيلا في التراث العربي-الإسلامي. وهذه المقالات هي على التوالي:

1 – **جغرافية المعرفة في العهد الحفصي،**

مجلة الحياة الثقافية، عدد 114**، أفريل** 2000**، ص** 32-37.

2 – **المرحلة المرينية في حياة ابن خلدون،**

ضمن أعمال : ندوة ابن خلدون ومنابع الحداثة، بيت الحكمة، قرطاج، 2008**، ص** 71-87.

3 – **العقل والنقل في فكر ابن خلدون،**

نشر تحت عنوان: ركود العقل في زمن ابن خلدون، الملاحظ، عدد 104**، جانفي** 1995**، ص**18 -19 **؛ عدد** 105 **، جانفي** 1995**، ص** 26.

4 – **مزيل الملام عن حكام الأنام: رسالة في القضاء منسوبة إلى ابن خلدون،**

بحث غير منشور.

5 – **منزلة الشعر العربي في فكر ابن خلدون،**

المسار، عدد15**، مارس** 1993**، ص** 110 – 117.

6 - **الشعر الشعبي في فكر ابن خلدون،**

بحث ينشر لأول مرة.

7 – **هل أثر ابن خلدون في مفكري الإصلاح الحديث؟**

بحث غير منشور.

مقدمة:

جغرافية المعرفة في العهد الحفصي

مثلت المدرسة بافريقية في العهد الحفصي الأداة الأساسية لعملية تطور المعرفة وانتقال العلم (بالمفهوم الديني والمعرفي) بين الأجيال (طبقات العلماء) وبين المناطق ... كما ساهمت بقدر وافر في إنتاج وإعادة إنتاج القيم والمعتقدات السائدة. وإن لم يختلف المجال المعرفي بإفريقية مع ما كان سائدا آنذاك في بقية أنحاء العالم الإسلامي فانه قد عرف عدة تحولات أهمها:

- رسم حدود لهذا المجال المعرفي وهي حدود مذهبية (المذهب المالكي)، جعلت الفكرة وإن تجاوزت الحدود الإقليمية تبقى ثابتة مع رفض قطعي لكل ما يفد عن طريق المذاهب الأخرى.

- لعب حملة العلم (الفقهاء) دورا هاما في رسم هذه الحدود في إطار "تيارات" أو "مدارس فكرية" تعتمد أساسا على السند ولها مدلول

مذهبي أو جغرافي أكثر منه فكريا(مدرسة أندلسية، مدرسة افريقية...)

- انقسام المجال المعرفي اجتماعيا إلى علم رسمي ثابت (في المركز) وعلم غيبي أهلي متحرك (في الأطراف). وقد استقرت المدرسة في المركز وانتشرت الزاوية في الأطراف. إن دراستنا لهذا المجال المعرفي وحركيته المزدوجة (جغرافيا واجتماعيا) يتطلب منا تتبع بروز المدرسة وتنقلها في حركتها من الشرق نحو الغرب، وتطور هذه المؤسسة المعرفية في ذلك العصر حسب نوعية التعليم المتوفر بها قد تشابكت فيه **ثلاثة أشكال تعبيرية: التعبيرات العقلية والتعبيرات النقلية والتعبيرات الغيبية.**

ظهور المدارس بإفريقية

يرجع ظهور المدارس في العالم العربي الإسلامي إلى النصف الأول من القرن الخامس هـ / الحادي عشر م [6] . وكانت هذه المؤسسات في بداية أمرها لا تتعدى كونها رد فعل مباشر على دور العلم التي أسسها الفاطميون وكان غرضها الأساسي الدعاية للمذهب الشيعي (أول دار علم أسسها الحاكم بأمر الله بالقاهرة سنة 395هـ / 1005 م) وفي

[6] Art. ".Madrasa", by J.Pedersen, *Shorter Encylcopedia .of Islam*, Ed .Brill, Leiden, 1974, pp.302-303

هذا الإطار شرع الفقهاء والأمراء والوزراء في تأسيس المدارس: مثل المدرسة البيهقية والمدرسة السعيدية بنيسابور والمدرستين النظاميتين ببلخ ثم بغداد . وقد تواصل بناء المدارس فيما بعد من قبل الأيوبيين والمماليك . وربما اتخذت المدرسة أحيانا اسم "دار الحديث" أو "دار القران"...

وما يمكن ملاحظته هنا هو:

- أن معارضة هذه المؤسسات لدور العلم الشيعية جعلها بالضرورة تحت مراقبة المذاهب السنية (بداية مرحلة التجانس المذهبي والفكري).

- كان للسلطة السياسية دور هام في تأسيس هذه المدارس.

- ظهرت المدارس بالمشرق وانتقلت تدريجيا نحو المغرب.

وكانت حركة انتقال المدرسة من المشرق إلى المغرب بطيئة فمن بداية القرن 5 هـ / 11 م انتظرنا قرنين من الزمن لنرى تأسيس أول مدرسة ببلاد المغرب وهي المدرسة الشماعية التي أسسها أبو زكرياء الحفصي[7]، ولا يمكن تفسير ذلك إلا نتيجة حالة الاضطراب وعدم الاستقرار التي سادت المنطقة منذ منتصف القرن 5 هـ / 11 م إلى مجيء الموحدين وصراعهم ضد بني غانية ثم الاستقرار النهائي على يد الحفصيين في النصف الأول من القرن 7 هـ / 13 م. وربما كانت

---

[7] الشماع ، **الادلة البينية**، تونس 1984، ص 56، الشماع ، **في عدد السلف**، ضمن **الدراسات التونسية** عدد 160-159، 1992، ص 144

حاجة السلطة إلى ذلك هي التي أملت هذا العمل ، فقد واكب بناء الدولة الحفصية انهيار الدولة الموحدين بالمغرب الأقصى . واعتبر الحفصيون أنفسهم الورثة الشرعيين للدولة الموحدية والمذهب الموحدي الذي أصبح منبوذا في المغرب الأقصى ذاته. وحسب رأي برانشفيق: "تبدو المدرسة وكأنها جعلت لتحافظ على فكر المهدي"[8]. ويضيف بأن الغرض منها هي أن تكون مؤسسة موحدية [9]. ومن المؤكد أن السلطان الحفصي كان في حاجة إلى إيجاد شرعية تاريخية عقائدية لتبرير استيلائه على السلطة وقد وفرتها له مسألة مواصلة التراث الموحدي وكانت المدرسة خير إطار لذلك .

وفي هذا الصدد يقول ألفرد بل:" كانت المدرسة في المغرب، كما كانت المدرسة قبلها في المشرق، وهي النموذج لها، مدرسة حكومية سنية... فكانت تنشر المذهب الذي ارتضته الدولة... وتعد للتأهيل لكل الوظائف العامة، الدينية والشرعية..."[10].و يبدو أن المدرسة بإفريقية كانت بسيطة ومتواضعة ، فقد كانت المدرسة الشماعية مربعة التخطيط متواضعة الاتساع متوجهة نحو القبلة متكونة من طابقين : الطابق السفلي تتوزع فيه بيوت معدة لسكنى الطلبة حول الصحن المركزي مع وجود بيت للصلاة وأخرى

[8] Brunshvig (R) , Quelques remarques historique sur les médérsas de Tunis, *Revue Tunisienne*, n 6, 1931-p273

[9] Ibid, p .275.

[10] ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي**، بيروت 1981، ص356

للوضوء وعادة ما نجد نفس الشيء في الطابق العلوي أي بيوت للسكن وبيت للصلاة [11].

أما أهم المدارس التي أسست بمدينة تونس في العهد الحفصي فهي [12]:

1- **المدرسة الشماعية** : أسسها الأمير أبو زكرياء يحي الأول وذلك قبل سنة 647 هـ / 1249 م.

2- مدرسة جامع الهواء (**المدرسة التوفيقية**) أنشأتها الأميرة عطف زوجة أبي زكرياء وذلك قبل سنة 658 هـ /1260م.

3- **المدرسة المعرضية**: نسبة إلى المكان الذي بنيت فيه، أسسها أبو زكرياء بن اسحاق بن أبي زكرياء الأول وذلك قبل سنة 680 هـ / 1282م (ربما عرفت أيضا بمدرسة الكتبيين).

و في القرن الثامن هجري/الرابع عشر ميلادي تم تأسيس مدرستين فقط وهما:

---

[11] Brunshvig , op,cit.p.265)

[12]) انظر خاصة دراسة : بن مامي، مدارس مدينة تونس من العهد الحسيني،ش ت ب، كلية العلوم الإنسانية تونس،1981،مرقونة.

4- **المدرسة العنقية**: أسستها الأميرة فاطمة أخت السلطان أبي يحي أبي بكر وقد تم الفراغ من بنائها سنة 742 / هـ /1341م.

5- **مدرسة ابن تافراجين** : أسسها الوزير والحاجب أبو محمد بن تافراجين، وقد دفن بها عند وفاته سنة 766 هـ / 1364م.

أما في القرن التاسع هجري / الخامس عشر ميلادي فقد تم تأسيس ثلاث مدارس ترجع كلها الى فترة السلطان أبي عمرو عثمان (839 هـ / 1435م -849 هـ / 1481م) وهي :

6- **المدرسة المنتصرية** : شرع في بنائها السلطان أبو عبد الله محمد المنتصر بالله سنة 838 هـ / 1434م وأتم بناءها أبو عمرو عثمان سنة 840 هـ / 1436م. وأثناء حديثه عن هذا السلطان قال الشماع :" فمن ماثره رحمه الله بناء مدرسة في غاية الحسن والاتقان بزنقة الشيخ الولي العابد الصالح سيدي محرز بن خلف... وجعل فيها موضع مسجد للصلاة، ودرسا لقراءة العلم، ورباطا لسكنى الطلبة، وأوقف عليها وقفا يكفي من بها من الغرباء وغيرهم. وجعل فيها سماطا مستمرا يتصدق كل يوم على المحتاجين، وجعل فيها ماء للسبيل مستمرا..."[13]

[13]) الشماع ، **الأدلة**، 122، ابن ابي دينار **المؤنس**، تونس 1968،ص156.

8- **مدرسة القائد نبيل:** وهي أول مدرسة يؤسسها قائد عسكري (من العلوج المماليك) وكان ذلك سنة 850 هـ / 1446م وقد دفن بها سنة 857 هـ / 1453م [14].

كان عدد المدارس بمدينة تونس في العهد الحفصي حوالي ثماني مدارس فقط وتذهب بعض الدراسات [15] إلى ضعف هذا العدد لكن بقية المؤسسات التي ذكرتها المصادر كانت مجرد زوايا فقط وهي: المرجانية والمغربية والجاسوسية والعصفورية والحكيمية كذلك أسس أبو فارس حسب قول الشماع: " خارج باب البحر...موضعا للصلاة ولتدريس العلم وقراءة القران وسكنى الطلبة..."[16]
وما يمنعنا من اعتبار هذا الموضع مدرسة أن صاحب النص وهو معاصر للأحداث لم يطلق عليه اسم مدرسة. وكذلك ما أورده فيما بعد حول زاوية بسيجوم أسسها الأمير أبو عبد الله محمد بن أبي فارس قائلا:" وأنشأ زاوية سيجوم في غاية الحسن والإتقان وعمل فيها جامعا للخطبة، ودرسا لقراءة العلم ورباطا لسكنى طلبة العلم وقراءة القران، وأوقف

---

[14]) الزركشي، **تاريخ الدولتين**،تونس 1966، 142،147.
[15]) مثلا دراسة بن مامي ، وأيضا: الطاهر المعموري، **جامع الزيتونة**، تونس 1980
[16]) الشماع، **الأدلة**، 114

عليها حبسا قويا يـ كـ فيها وجعل فيها سماطا للمقيمين فيها، والواردين عليها..."[17]

ونفهم ضمنيا من ذلك أن الزاوية أصبحت لا تختلف عن المدرسة من حيث أنها أصبحت مـ كـ انا لتوفير الدروس ومأوى لسـ كـ نى الطلبة. وهو تطور متأخر يرجع إلى القرن التاسع هجري الخامس عشر ميلادي، وكـ ان ذلك يمثل قبل كـ ل شيء بداية التقاء التصوف بالإسلام الرسمي.

المدرسة ودورها في نشر العلم:

كـ انت المدرسة مـ كـ انا لسـ كـ نى الطلبة وتعلمهم في الآن نفسه. وجرت العادة بتونس أن سـ كـ نى الطلبة حوالي خمس سنين[18]. ويقع تسديد حاجيات هذه المدارس سواء من مؤسسيها خاصة أصحاب السلطة أو بفضل الأحباس التي توقف عليها.

وكـ انت عملية التدريس تقع في شـ كـ ل مجالس يتوسطها الشيوخ، وعادة ما يستقبل الشيخ القبلة ويجلس الطلبة حوله يمينا وشمالا مقتصرين على أقل موضع[19]. وهذا المجلس يسمى " ميعادا"[20]. وكـ ان الطلبة يتداولون في

---

[17]) ن م ، 118، **المؤنس** 155

[18]) ابن خلدون ، **المقدمة**، بيروت 1970 (3 أجزاء، 2، 379

[19]) **الرصاع، فهرست**، تونس 1967، ص 130

[20]) ابن ناجي، **معالم الايمان** ، تونس 1920، ج 4 ص205

استعراض ما حصل لهم من العلم أو في المناقشة مع الشيخ أو في الأخذ عنه وكانت "دولة"[21] كل طالب تختلف عن الأخرى حسب أقدمية كل واحد في الحصول على العلم إذ نجد المبتدئين إلى جانب المتقدمين مع نفس الشيخ وفي نفس الوقت. ووصف لنا ابن ناجي ميعادا حضره من الطلبة المبتدئين فقط خمسة عشر طالبا ودام من بعد صلاة الصبح إلى أن حان أوان صلاة الظهر[22]. أما معدل سن هؤلاء فلا نعرفه غير أن ابن ناجي ذكر لنا أنه لما قضى في الميعاد سنة وعدة أشهر كان سنه خمس عشرة سنة أي أنه شرع في الميعاد وهو ابن ثلاث عشرة سنة ونيف [23]، وقد بقي يدرس بتونس حوالي أربعة عشر عاما قبل أن يعين قاضيا [24].

ونظرا لسيطرة المذهب المالكي على الحياة العامة وعلى التعليم بصفة خاصة أصبح هذا التعليم متشابها من حيث المحتوى والسند وبذلك لعبت المدرسة دورا هاما في سياق "الدمج الإيديولوجي" [25] الذي ميز تلك الفترة وتسبب في ضعف أو انعدام الاجتهاد، وقد تفطن بعض علماء ذلك العصر لخطر المدرسة حيث جاء على لسان الآبلي (ت 757هـ / 1356م) وهو أحد أساتذة ابن خلدون " إنما أفسد العلم

---

[21]) ن. م. ص205

[22]) ن. م. ص205

[23]) ن.م.ص 198

[24])ن.م.،1،27

[25]) D.Urvoy, « la structuration du monde des ulémas à Bougie au VII/XIII » *Studia Islamica*, n 43, 1972p94

كثرة التأليف وأذهبه بنيان المدارس"[26]، كما انتقد محمد المقري (ت 759هـ / 1385م) وتلميذه ابن خلدون أيضا قلة اعتماد الاجتهاد فقد لاحظ المقري أن الناس قد استباحوا النقل من المختصرات الغريبة أربابها ونسبوا ظواهر ما فيها لأمهاتهم [27] وفي نفس الاتجاه لاحظ ابن خلدون أن " ما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غايته كثرة التواليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم"[28] وأن الكثير من المتأخرين ذهبوا إلى " اختصار الطرق والإنحاء في العلوم يولعون بها ويدونون منها برنامجا مختصرا في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة[29]. وهكذا يمكن القول فعلا بأن علماء ذلك العصر قد أفنوا أعمارهم في حل ألغاز وفهم رموز ما وضعوه من مختصرات وشق شروحها[30]. أي أنهم دخلوا في دائرة مفرغة تعبر أحسن تعبير عن بوادر انزلاق الحضارة الإسلامية العربية في منحدر الانحطاط . وقد فسر المقّري إفساد العلم ببناء المدارس بكون " البناء يجذب الطلبة إلى ما يرتب فيه من الجرايات فيقبل بها على من عينه أهل الرئاسة للإجراء والإقراء منهم

---

[26]) ابن ، مريم **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، الجزائر، 1908ص 160

[27]) ن.م، ص 217

[28]) **المقدمة** ، 3، 248

[29]) ن م 3،250

[30]) **البستان**،217

أو من يرضي لنفسه الدخول في حكمهم"[31]. وقد ضربت المدرسة الرحلة في الصميم، وأصبح الطالب يحبذ الاستقرار فلماذا مشقة التنقل وشيوخ المدارس إلى قربه وهم "مستودع العلم المنقول"[32]، ومادام المحتوى الذي يبحث عنه هو نفسه عندهم أو عند غيرهم وهو لا يتعدى عادة نقل مختصرات أو شروح لنفس المسائل المتداولة. ولم يثر هذا الأشكال تساؤلات كثيرة، ولا محاولات للخروج من الدائرة المفرغة، وكان ذلك شيئا طبيعيا وكأن الاجتهاد قد فات وانقضى. وربما يرجع السبب الرئيسي في ذلك إلى محدودية هدف التعلم والمدارس في تلك الفترة وهو " تكوين موظفين في دولة تقوم على الدين"[33]. وبالفعل أصبحت عقلية ذلك العصر لا تتصور طلب العلم دون البحث عن الخطة الدينية. وكان بعض الشيوخ يعدد تلاميذه مفتخرا بأنهم تخططوا كلهم [34]. وفي عهد البرزلي علّم أحد الشيوخ ابنه حرفة لأنه لم يتقدم للخطة وتخلف عن أقرانه ، ويرى البرزلي أن هذا غرض فاسد ويجب عليه أن يطلب العلم لله ولأنه يخرج من الجهل[35].

أما ابن ناجي فكان الشيخ عبيد الغرياني يحثه على الذهاب إلى تونس قصد التعلم بها في حين أنه كان في بداية أمره

---

[31])البستان 217

[32]) ألفرد بل، الفرق الإسلامية ، ص 413

[33])ن م ، 375

[34])الغبريني،عنوان الدراية، الجزائر 1981،103

[35])مختصر البوسعيدي لنوازلالبرزلي مخطوط رقم 18356،د ك وتونس،313ظ

يرفض ذلك بحجة أنه يذهب لها من الطلبة من يريد القضاء أو الشهادة[36]..

وهكذا أصبح العلم في نهاية الأمر مرتبطا بالسلطان، يوجهه ويراقبه. ووطد هذه المراقبة عجز العلماء (الفقهاء) عن القيام بدورهم كمفكرين لأنهم بقوا يدورون في حلقة مفرغة يجترون الماضي دون الإلمام بواقع عصرهم. وقد كرس هذا التقوقع العلمي والفكري القطيعة بين النخبة وبقية السكان عاكسا انفصال السلطان عن المجتمع وافقه انفصال بين علم رسمي يهدف إلى الخطة والارتباط بالسلطان وعلم "هامشي" شمل المدن والأرياف على السواء، وكان ذلك من عمل الزوايا... وإن كانت هذه الوضعية تنبئ بالجمود الذهني والعجز الفكري، فإنها كانت تعبر عن محاولة لكسر الطوق الاجتماعي الذي أحكم حول السكان، وكانت وسيلة للتخلّص من هيمنة السلطان، ومن الأطر التقليدية بحثا عن انتماءات جديدة لم تتحقق نتيجة إجهاض الاستقطاب على أساس المصالح الاقتصادية...

---

[36]) **معالم الايمان** 4،206

من المعقول إلى اللامعقول:

قسم أبو العباس أحمد الغبريني (ت 704 هـ / 1304م) العلوم إلى قسمين[37]: علم الدراية وعلم الرواية. ورغم ما نفهمه ضمنيا من أن الصنف الأول يعتمد على العقل والصنف الثاني يعتمد على النقل فإن الغبريني لا يعطي تفسيرا لذلك بل انه يذكر أنواع العلوم التي اعتبها من صنف الدراية والأخرى المعتبرة من صنف الرواية. وحسب رأيه كان علم الدراية يحتوي على : علم الفقه وعلم الأصليين (أصول الدين وأصول الفقه) وعلم العربية وعلم التصوف وعلم المنطق. أما علم الرواية فهو يضم تفسير القران وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلم العربية وعلوم التصوف والتذكير. ونلاحظ أنه يكاد يكرر نفس العلوم في كل صنف وربما لا يعزي هذا الى الخلط بينهما بل إلى طريقتين مختلفتين في تناول هذه العلوم منها ما يعتمد على التفكير والتفسير والاجتهاد ومنها ما يعتمد على النقل المجرد.

أما تقسيم ابن خلدون فهو أكثر ضبطا ووضوحا، إذ يقسم العلوم إلى صنفين علوم عقلية وأخرى نقلية [38]. ويوضح أن الصنف الأول يهتدي إليه الإنسان بفكره ويسميه صنف طبيعي أو علوم فلسفية وحكمية [39] ، وهي تتمثل في علم

---

[37]) **عنوان الدراية**، 307

[38])**المقدمة**، 2 ، 387-386

[39]) **المقدمة**، 3، 88-87

المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلاهي وعلم العدد . ويخص الصنف النقلي ما يأخذه الإنسان عمن وضعه وهي علوم مستندة إلى الخبر أي الرواية وأصلها في الشرعيات من الكتاب والسنة: التفسير، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم النحو، والبيان، والأدب . وقد شهد العهد الحفصي صراعا على المستوى الفكري بين ما هو عقلي وما هو نقلي متبعا سياقا تطوريا في اتجاه إقصاء المعقول لحساب المنقول. وكان بعض المحدثين ينشد من سأل منه الرواية[40]:

كل العلوم سوى القران زندقة

إلا الحديث والاّ الفقه في الدين

و العلم منبعه من قال حدثنا

وما سوى ذا ك وسواس الشياطين

وفي الحقيقة لم يكن أي من الصنفين يمثل اتجاها فكريا في حد ذاته أي ما نعبر عنه في عصرنا بمفهوم "المدرسة" ولا يمكن أن نجد أي عالم اختص بنوع من العلوم دون غيره. وكان مفهوم الاختصاص مفقودا فالعالم هو الذي يتبحر في كل العلوم دون استثناء لكن ربما يبرع أو يشتهر في علم أكثر من آخر . والاتجاه الفكري إن صح القول أو "المدرسة" تتخذ مفهوما جغرافيا أكثر منه فكريا حيث يقع التحدث عادة عن مدرسة قيروانية أو أندلسية أو " أهل

[40])البستان،310

تونس" أو " اهل بجاية" [41] والمحدد في هذه المدارس هو السند. وهنا يبقى "النقل' عاملا أساسيا في تحديد قيمة العالم وهو ما يجرنا الى الحديث عن مدى صحة تعريف بعض العلوم بأنها عقلية مادامت الرواية هي المحددة في تنقل هذه العلوم (مهما كانت) من شخص إلى أخر وما دام باب الاجتهاد ضيقا إلى حد الانعدام أحيانا . ومن هذا المنظار يمكن اعتبار أنه من الصعب إن لم نقل من المستحيل وجود مدارس عقلية متميزة عن مدارس نقلية.

هكذا يمكن القول انه بداية من القرن التاسع هجري / الخامس عشر ميلادي غلب النقل نهائيا على العقل لكن الأمور لم تتوقف في حدود هذا الركود الفكري بل تجاوزته إلى اللاعقل.

فإن كانت المدرسة قد عبرت عن مرحلة التجانس المذهبي والفكري، ومثّلت أطرا لا يمكن الخروج عنها، ساجنة الحركة الفكرية في مجال الاجترار والتبسيط ، فإن التقاءها بالزاوية (بما يعنيه ذلك من مزيد انتشار التعليم في المدن والأرياف وتبسيطه) جاء في فترة تميزت بعدم الاطمئنان إلى الطبيعة والبشر والسلطان وهو ما جعل الحركة الفكرية تتجاوز النقل إلى الخرافة. فحيرة الفرد وفشل المجموعة جعلتا الاتجاه الفكري السائد يحاول تجاوز المستحيل باللامعقول مما خلق عالما خياليا غرضه تلبية حاجة الناس إلى القوة التي تعوزهم لكي يقاوموا

---

[41]) المقدمة،2،14

الظلم بدون سلاح والجوع بدون غذاء... وأصبح الخطاب ذات الغائية النفسانية -الاجتماعية يتجاوز الخطاب ذات الغائية المعرفية [42]...

وربما يحق لنا في نهاية الأمر أن نحكم على مدرسة ذلك العصر بأنها مثلت مرحلة انتقالية في الفكر العربي من العقل إلى الخرافة والنسيان (أو التسكين) وهذه المرحلة الأخيرة دامت حتى القرن 19 ميلادي أي بداية الاصطدام بالعالم الغربي.

---

[42] Mohamed ARKOUN , « modes de présence de la pensée arabe en occident musulman », in*, Pour une critique de la Raison islamique*, PARIS 1984 ,316.

المرحلة المرينية في حياة ابن خلدون

المقدمة:

يعرف لسان الدين أبو عبد الله محمد ابن الخطيب (ت776هـ / 1374م) صديقه ومعاصره، ابن خلدون بأنه : " متقدم في فنون عقلية ونقلية, متعدد المزايا سديد البحث كثير الحفظ صحيح التصور بارع الخط..."[43] وقد عرفه مباشرة عند قدومه إلى الأندلس سنة 764هـ /1362م وهو في السنة الثانية والثلاثين من عمره مضيفا: "واهتز له السلطان وأركب خاصته لتلقيه. وأكرم وفادته وخلع عليه وأجلسه بمجلسه الخاص".[44]

كان ابن الخطيب في الواحدة والخمسين من عمره وكان في قمة المجد السياسي والأدبي لكنه أعطى للوافد الجديد حق قدره الذي كان يعرفه هو، حسب تقييمه الخاص، ورغم فارق السن جعل منه صديقا مبجلا . لن نتساءل من هو هذا الرجل الذي حظي بهذا القدر من التبجيل من قبل أحد أبرز أعلام القرن الثامن هـ / الرابع عشر م. بل كيف وصل إلى تلك المكانة ؟ وما هي مكوناته الشخصية والعلمية التي جعلت منه منارة في الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة؟

---

[43] لسان الدين ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مكتبة الخانجي، القاهرة1975، ج 3، ص 498.

[44] ن. م، ص 499.

لقد ذكرت الباحثة Maya Shatzmiller في افتتاحية كتابها: "L'historiographie mérinide" بأنها قررت البحث عن مفتاح عمل ابن خلدون في المحيط التاريخي المباشر له , أي مؤرخو القرن الرابع عشر المرينيون"[45] .و لئن تحدثت الباحثة المذكورة عن كل ما له علاقة بالكتابة التاريخية آنذاك , فإنها أهملت الجوانب الأخرى في التكوين الفكري لابن خلدون وخاصة علماء وفقهاء عصره الآخرين . وأنا هنا أحاول أن أواصل الإجابة عن هذا التساؤل الكبير: ما هو مفتاح هذه الشخصية العظيمة ؟ هل كان لمدرسة تونس الفقهية والعلمية دور في ذلك ؟ أم هل يجب تتبعه في رحلته نحو المغرب التي انطلقت مع خروجه من تونس في 1 شوال 750هـ / 13 ديسمبر 1349م. وهو في سن الثامنة عشرة وانتهت عمليا بنزوله في قلعة بني سلامة سنة 776هـ / 5-1374م.؟.

I - ابن خلدون في تونس:

قبل الرحلة نحو الغرب أو بالتحديد قبل قدوم أبي الحسن المريني إلى تونس, عاش ابن خلدون في هذه المدينة 16 سنة . ماذا أعطته هذه المدينة في هذه المرحلة الأولى من عمره ؟ وهل كانت تونس آنذاك قطبا علميا ودينيا هاما؟ لقد تحولت

[45] Maya Shatzmiller, *L'historiographie mérinide, Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Ed. E.J. Brill, Leiden 1982, IX.

تونس إلى عاصمة لإفريقية مع قدوم الموحدين وأصبحت وريثة القيروان ثم المهدية وحتى نهاية القرن السابع هـ/ الثالث عشر م وبداية القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م استقطبت الكثير من أرباب القلم والسيف. وقد اهتمت كتب الطبقات بهؤلاء وصنفتهم ورتبتهم حسب الاختصاص والانتماء ومكان الوفاة. وقد لخص محمد بن محمد مخلوف في كتابه "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية "[46] كل هذه الطبقات وقام بترتيبها إلى سبع وعشرين طبقة يوافق فيها القرن السابع هـ/ الثالث عشر م الطبقة الرابعة عشرة (التراجم من رقم 631 إلى رقم 651) رأيت من الفائدة نقلها هنا في شكل جدول ملخص (انظر الجدول التالي):

[46] محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر بيروت 1350 هـ.

الطبقة الرابعة عشرة (حسب شجرة النور الزكية)

فرع افريقية

ترجمة رقم	صفحة	الاسم	الوفاة	الأصل
631	189	ابن الصائغ: أبو زيد عبد الرحمان بن علي التو زري	بعد 647 هـ	من توزر
632	189	الليانى: أبو عباس بن احمد بن عثمان	659 هـ	من ليانة إحدى قرى المهدية
633	189	ابن عريبة: أبو عمرو عثمان أبو عتيق القيسي المهدوي	659 هـ	من المهدية
634	190	عتيق القيسي المهدوي (الابن)		من المهدية
635	190	أبو موسى عمران بن موسى بن معمر	660هـ	من

		الطرابلسي		طرابلس
636	190	أبو علي بن موسى بن معمر الطرابلسي (أخ السابق)	683 هـ	من طرابلس
637	190	أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار الرعيني السوسي	662 هـ	من سوسة
638	190	ابن بزيزة: أبو محمد عبد العزيز التميمي التونسي	663 هـ	من تونس؟
639	190	ابن عوانة: عبد الملك بن عبد الله الشريف القيرواني	676 هـ	من القيروان
640	191	ابن البراء: أبو القاسم بن علي	677 هـ	من المهدية

		التنوخي المهدوي		
641	191	أبو عبد الله محمد الزناتي الحنفي	655 هـ ؟	من المهدية
642	191	ابن الشباط: أبو عبد الله محمد بن علي التوزري	681 هـ	من توزر
643	191	ابن نفيس: أبو زيد عبد الرحمان	682 هـ	؟
644	192	ابن الخباز:أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المهدوي	683 هـ	من المهدية
645	192	ابن أبي الدنيا الصدفي: عبد الحميد بن أبي البركات الطرابلسي	684 هـ	من طرابلس

646	192	**اللبيدي: القاسم بن حماد الحضرمي التونسي**	بعد 688 هـ	**من تونس؟**
647	192	**ابن الصماط البكري يوسف بن علي المهدوي**	690 هـ	**من المهدية**
648	192	**أبو علي يونس (أخ السابق) من أصحاب الشاذلي**		**من المهدية**
649	192	**عبد الغني المزوغي: من أصحاب الشاذلي**		**من المهدية**
650	192	**ابن الزيتون: أبو القاسم بن أبي بكر التونسي**	691هـ	**قاضي الجماعة بتونس**
651	192	**ابن الدباغ:أبو زيد عبد الرحمان القيرواني,**	699هـ	**من القيروان**

نستخلص من هذا الجدول الذي يهم 21 ترجمة (من رقم 631 إلى رقم 651) أن 8 من المترجم لهم أصلهم من المهدية و3 من طرابلس و2 من القيروان و2 من توزر واحد من سوسة مقابل 3 فقط من تونس... وهو ما يدل على أنه وحتى نهاية القرن السابع وإن نجحت مدينة تونس في أن تكون مركزا هاما لجذب أهل السياسة والأدب فإنها كمدرسة فقهية مازالت في بداية تكونها وعلماء افريقية مازالوا يأتون من أطراف البلاد : المهدية, طرابلس, القيروان. وقد تغيرت هذه الوضعية جذريا أثناء القرن الثامن هـ/الرابع عشر م فبالنسبة إلى الطبقة الخامسة عشر (التراجم من رقم 710 إلى رقم 739) وحسب ما يتبين من الجدول التالي:

الطبقة الخامسة عشر (حسب شجرة النور الزكية)

فرع افريقية

ترجمة رقم	صفحة	الاسم	الوفاة	الأصل
710	205	ابن عبيدة:عبد العزيز بن عبد العظيم	بعد 707 هـ	من طرابلس

711	205	**البطر ني: ابوالعباس احمد بن موسى التونسي**	710 **هـ**	**من تونس**
712	205	**ابن علوان: أبوعلي عمر بن محمد التونسي**	710**هـ**	**من تونس**
713	205	**أبو العزائم ماضي بن سلطان (من أصحاب الشاذلي**	710**هـ**	**من تونس؟**
714	205	**ابن جماعة الهواري:أبو يحي أبو بـ كـ ر**	712**هـ**	**من تونس**
715	206	**أبو إسحاق إبراهيم بن**	**بعد** 716**هـ**	**من القيروان**

		يوسف الشريف العواني القيرواني		
716	206	عبد الله التجاني التونسي	بعد721 هـ	من تونس
717	206	ابن عبد النور:أبو عبد الله محمد التونسي (من تلاميذ ابن زيتون)	بعد726 هـ	من تونس؟
718	207	أبو موسى هارون الحميري التونسي	729هـ	من تونس
712	207	أبو إسحاق إبراهيم بن	733هـ	من تونس

		عبد الرفيع الربعي التونسي		
720	207	ر ك ن الدين عبد العزيز الربعي التونسي	733هـ	من تونس
721	207	ابن قداح الهواري التونسي	734 هـ	من تونس
722	207	ابن راشد القفصي	736هـ	من قفصة، استقر في تونس
723	208	ابن البراء التنوخي	736هـ	من تونس
724	208	ر ك ن الدين القويبع:شيخ الديار	738هـ	توفي بالقاهرة

		المصرية والشامية		
725	209	أبو الحسن علي بن المنتصر التونسي	742هـ	من تونس
726	209	برهان الدين الصفاقسي	743هـ	توفي بالقاهرة
727	209	شمس الدين الصفاقسي	744هـ	توفي بالقاهرة
728	209	محمد بن سلامة التونسي الأنصاري (زاه د -عابد)	746هـ	من تونس
729	209	ابن الحباب:أبو عبد ا لله	749هـ	من تونس

		محمد		
730	210	ابن عبد الستار:أبو عبد الله محمد التونسي	749هـ	من تونس
731	210	ابن عبد السلام:أبو عبد الله محمد الهواري	749هـ	من تونس
732	210	الآجمي: أبو عبد الله محمد التونسي	749هـ	من تونس
733	210	الوادي آشي:محمد ابن جابر	749هـ	من الأندلس
734	211	الرماح:أبو	749هـ	من القيروان

		عبد ا لله محمد القيرواني		
735	211	العبيدلي:أبو الحسن علي القيرواني	749هـ	من القيروان
736	211	ابن هارون:أبو عبد ا لله محمد ا لكناني التونسي	750هـ	من تونس
737	211	أبو الحسن علي (من أحفاد طاهر المزوغي)	؟	من المهدية
738	211	ابن بدال العالم أبو عبد ا لله محمد	؟	من تونس

739	211	ابن حيدرة:أبو عبد الله محمد التونسي	؟	من تونس

نلاحظ تراجع حضور الأطراف (المهدية, القيروان, طرابلس التي لم يتم ذكرها إلاّ خمس مرات فقط مقابل خمس وعشرين علما نشأوا أو استقروا في تونس) وتربع مدينة تونس على عرش الفقه. وقد ولد ابن خلدون ونشأ في هذه الظرفية ومن حقنا البحث عن إجابة للأسئلة المطروحة: ماذا أعطته مدينة تونس؟ وماذا اخذ عن علمائها؟

يذكر ابن خلدون شيوخه بتونس فلا نكاد نعثر على الأسماء المشهورة المعروفة سوى: محمد بن جابر الوادي اشي الذي ينعته بإمام المحدثين بتونس[47] ومحمد بن عبد السلام الذي يعرفه ب"شيخنا الإمام قاضي الجماعة"[48] أما البقية فهم: "الأستاذ المكتب" أبو عبد الله محمد بن برال الأنصاري[49],

---

التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1960، ج 7، ص 811.

[47] ن. م.، ص 812.

[48] ن. م.، ص 810.

[49]

"أستاذي تونسي" الحصايري والزرزالي وابن القصار وقد تعلم عنهم النحو خاصة, ثم نجد " إمام العربية والأدب "أبو عبدا لله يحي[50]. وأخيرا يقول: أخذت الفقه عن جماعة "منهم: أبو عبد ا لله محمد الجياني وأبو القاسم محمد القصير"[51] هذه أسماء شيوخ ابن خلدون كما أوردها و كما عرفها . وهي أسماء لا نجد لها أثرا في كتب الطبقات سوى بالنسبة للوادي اشي وابن عبد السلام, أما البقية فهي أسماء أساتذة العربية والنحو في عهده . تعلم عن هؤلاء الكثير وهو لم يبلغ السادسة عشرة من عمره حيث ختم القرآن 23 مرة وحفظ قصيدتي الشاطبي (اللّامية في القرآن والرائية في الرسم) وحفظ مختلف أشعار العرب إضافة لقراءة الأمهات في الفقه, وبصفة عامة يمكن القول أنه تلقى تكوينا يهم لسانه أكثر من عقله. ولم تكن تونس آنذاك قادرة أن تعطيه أكثر من ذلك : فمدرستها الفقهية الناشئة كان يغلب عليها النقل ونتاجها لن يتجاوز ما أصبح عليه ابن عرفة فيما بعد , لكنها في المقابل صقلت لسانه وجعلته يستفيد من النخبة الأندلسية الممتهنة للأدب والعربية. ولئن لم تعطه تونس تكوينا عميقا فقد جعلته مؤهلا لكي يتجاوز التكوين التقليدي الذي ينتظر أترابه وهو تجاوز لن يتم لو لم تقع الصدمة المرينية في تونس وفي حياة ابن خلدون ذاته.

---

[50] ن. م.، ص 811.

[51] ن. م. ص 812.

II - المرينيون وتونس وابن خلدون:

جاء أبو الحسن المريني إلى إفريقية "يجر الدنيا بما حملت" حسب تعبير ابن خلدون[52] ولم يكن يجر الأسلحة والخيول فقط بل أيضا العلماء، أشهر علماء المغربين الأوسط والأقصى في تلك الفترة وكأنهم جزء من هيبة السلطان فكان" فيه يلزمهم شهود مجلسه ويتجمل بهم كانهم فيه "[53] .

وقد ذكرهم شاعر تونس آنذاك أبو القاسم الرحوي في قصيدة جاء فيها[54]:

هم القوم كل القوم أما حلومهم

فأرسخ من طودي ثبير وكهلان

فلا طيش يعروهم وأما علومهم

فأعلامها تهديك من غير نيران

بفقه يشيم الأصبحي صباحه

وأشهب منه يستدل بشهبان

---

[52] العبر، ج6، ص 812.

[53] التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، الجزء 7 من العبر، ص 812.

[54] ن. م، ص 817-818.

وحسن جدال للخصوم ومنطق

يجيئان في الأخفى بأوضح برهان

.....

فلم يبق نأي ابن الإمام شماخة

على مدن الدنيا لأنف تلمسان

وبعد نوى السطي لم تسط فأسه

بفخر على بغدان في عصر بغدان

وبالآبلي استسقت الأرض وبلها

و مستو بل ما مال عنه لأظعان

وهامت على عبد المهيمن تونس

و قد ظفرت منه بوصل وقربان

وما علقت مني الضمائر غيره

و إن هويت كلا بحب ابن رضوان

لم تكن الصدمة المرينية على مدينة تونس عسكرية فقط بل كانت علمية بالأساس : فنخبة العصر قد وردت مع

سلطان لم يكن شاهرا سيفه فقط بل كان أيضا يتباهى بعقول بلاطه . ذكر ابن خلدون هؤلاء وقد التقاهم واخذ عنهم بل وتأثر بهم أيما تأثر إلى حد اعتزام الرحلة نحو الغرب واللحاق بهم وهؤلاء هم: أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي "شيخ الفتيا بالغرب وإمام مذهب مالك"[55]. وأبو محمد عبد المهيمن بن عبد المهيمن الحضرمي الذي كانت له خزانة من الكتب تزيد على ثلاثة ألاف سفر وهو "إمام المحدثين والنحاة بالمغرب "[56], والشيخ أبو العباس احمد الزواوي, إمام المقرئين بالمغرب"[57], وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي " شيخ العلوم العقلية" ويقول ابن خلدون : " ... لزمته وأخذت عنه الأصلين والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك ..."[58], وأيضا ممدوح الشاعر التونسي أبي القاسم الرحوي أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي الذي اعتبره ابن خلدون :"... من مفاخر المغرب في براعة خطه وكثرة عمله وحسن سمته وإجادته في فقه الوثائق والبلاغة في الترسيل عن السلطان وحوك الشعر والخطابة على المنابر..."[59] ويضيف أسماء أخرى

---

[55] ن. م، ص 812.

[56] ن. م، ص 813.

[57] ن. م، ص 813.

[58] ن. م، ص 814.

[59] ن. م، ص 815.

قال عنها ابن خلدون:" وكان في جملة السلطان أبي الحسن جماعة كبيرة من فضلاء المغرب وأعيانه هلك كثير منهم في الطاعون الجارف بتونس, وغرق جماعة منهم في اسطوله لما غرق وتخطت النكبة منهم آخرين..."[60]

ومن بين هؤلاء نذكر: أبو عبد الله محمد بن محمد الصباغ " وكان مبرزا في المنقول والمعقول"[61] وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد النور وأبو عبد الله محمد بن النجار" وكان إماما في علوم النجامة وأحكامها" وأبو العباس احمد بن شعيب الذي " برع في اللسان والأدب والعلوم العقلية من الفلسفة والتعاليم والطب وغيرها..."[62] وأخيرا الخطيب أبو عبد الله بن احمد بن مرزوق التلمساني...

اجتمع كل هؤلاء بمدينة تونس في فترة واحدة والأكيد أن الإفادة والاستفادة كانت عامة ولكل طالب علم حظه من ذلك حسب قدراته واجتهاده. وكان ابن خلدون بحكم تكوينه الاولي وربما بحكم ذكائه الوقاد مستفيدا أكثر من غيره من هذه "الأكاديمية" المتنقلة, لكنه كان أكثر استفادة من غيره بحكم بعض الأحداث الهامة التي جرت في ذلك الظرف وكان هو وأسرته من المستفيدين الأولين من

---

[60] ن. م، ص 837.

[61] ن. م، ص 838.

[62] ن. م، ص 840.

ذلك حيث إن بعض رموز هذه النخبة قد نزلوا في دار بني خلدون بصفة إدارية أو اضطرارية , ومنهم:

- **ابن البناء المراكشي** , فارس العلوم العقلية , يقول ابن خلدون :" وعرض أثناء ذلك ركوب السلطان أساطيله من تونس إلى المغرب وكان الشيخ في نزولنا وكفالتنا , فأشرنا عليه بالمقام ... وأقام الشيخ بتونس ونحن وأهل بلدنا جميعا نتساجل في غشيان مجلسه والأخذ عنه.."[63]

-**عبد المهيمن الحضرمي**, صاحب خزانة الكتب العظيمة, يذكر لنا ابن خلدون انه لما :" كانت الهيعة بتونس ووصل خبر الواقعة (هزيمة أبي الحسن المريني قرب القيروان) تسرب عبد المهيمن في المدينة, منتبذا عنهم وتوارى في بيتنا..."[64] مدة ثلاثة أشهر.

-**ابن رضوان**: لم يطق الرحلة مع أبي الحسن المريني أثناء ركوبه البر راجعا إلى بلاد المغرب وأقام بتونس حولا[65].

-**أبو عبد الله المقري**: وقد التقاه ابن خلدون في مناسبة أولى أثناء مروره بتونس راجعا من الحج سنة 840هـ / 40-1339م[66].

---

[63] ن. م، ص 830.

[64] ن. م، ص 833.

[65] ن. م، ص 835.

لقد أثرت هذه الأوضاع العامة في شخصية ابن خلدون بحكم اقترابه أكثر من هؤلاء العلماء ومن حيث التأثر بهم وربما انبهاره بسلطانهم ولعل ذلك مثل بالنسبة إليه عامل جذب لهذا النمط القادم من الغرب. وقد كانت سياسة المرينيين واضحة في تقريب العلماء حتى أن ذلك يتحول أحيانا إلى قضية سياسية. فابن البناء لما أقام بتونس بعد رحيل أبي الحسن المريني طلبه أبو عنان فسارع بالسفر إلى المغرب ونفس الشيء تم مع الآبلي الذي لبى الطلب أيضا[67] . وكان أبو عنان مثل أبيه أبي الحسن كلما حل بمكان إلا وأدني العلماء واستخلص لمجلسه العلمي خيرتهم ولم يكن ابن خلدون رغم صغر سنه ليناى عن هذه القاعدة إذ سرعان ما لفت انتباه هذا السلطان وهو ما جاء على لسان ابن خلدون حين قال:" وجرى ذكري عنده وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس , فأخبره الذين لقيتهم بتونس عني ووصفوني له فكتب إلى الحاجب(ابن تافراجين) يستقدمني فقدمت عليه سنة خمس وخمسين 755هـ/1355م)..."[68] ولم يكن هذا لاستدعاء الرسمي هو الذي حدد مصيره ولم تكن المغامرة السياسية وحدها هي التي جذبته نحو الغرب بل رغبة قوية في مزيد التعلم والاستفادة واللحاق بنخبة ذلك العصر وهو

---

[66] ن. م، ص 1059.

[67] ن. م، ص 830، 841.

[68] ن. م، ص 852.

يقر بذلك قائلا :"فلما رجع بنو مرين إلى مراكزهم بالمغرب وانحسر تيارهم عن افريقية, وأكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة وأشياخ, فاعتزمت على اللحاق بهم..."[69]

III - من اجل جغرافية جديدة للمعرفة في عهد ابن خلدون:

نواصل تساؤلنا الأولي حول مكونات شخصية ابن خلدون الفكرية والمعرفية وإذا اعتبرنا انه لم تكن لمدينة تونس فيها حظ وافر هل ستعطيه فاس ما لم يتحصل عليه من موطنه الأم؟

نشير أولا إلى أن المجال المعرفي الذي كان سائدا في تلك الفترة تميز بعدة خصائص من بينها[70]:

- رسم حدود شبه نهائية لهذا المجال المعرفي وهي حدود مذهبية (المذهب المالكي بالمغرب والأندلس).

---

[69] ن. م، ص 850.

[70] انظر ابراهيم جدلة، جغرافية المعرفة في العهد الحفصي، الحياة الثقافية عدد 114، سنة 25، أفريل 2000، ص.ص.: 32-37.

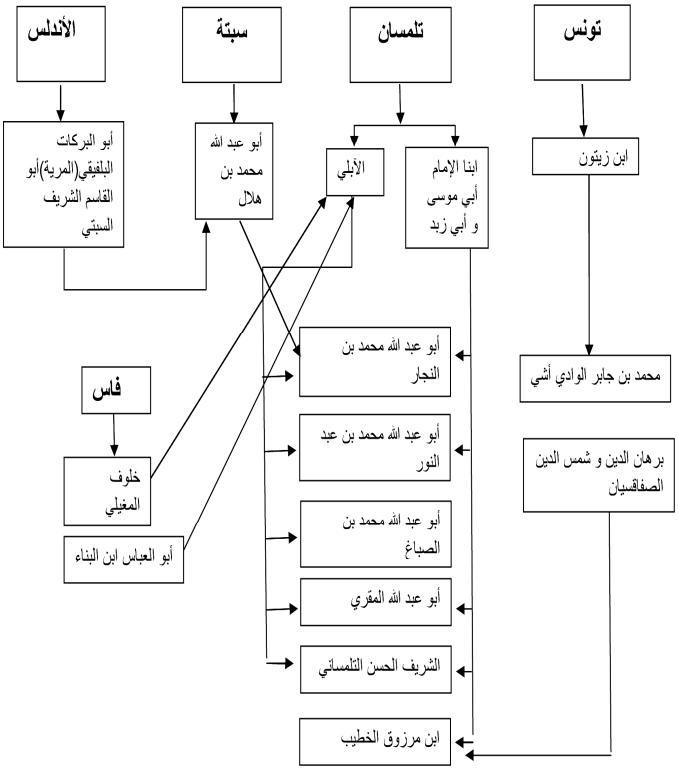
- انتقال المعرفة عموديا بين الأجيال والطبقات في إطار " تيارات " أو "مدارس فكرية" اعتمدت أساسا على السند.

- انتقال المعرفة أفقيا بين مراكز العلم وانحصار مفهوم " المدرسة" في مدلول جغرافي أكثر منه فكري (أهل تونس, أهل بجاية, أهل فاس...) حيث كان مفهوم الاختصاص العلمي الضيق مفقودا نتيجة التجانس المذهبي والفكري ونتيجة اهتمام العلماء بمختلف العلوم دون استثناء, حتى انه أصبح من الصعب التمييز بين مدرسة عقلية وأخرى نقلية. في هذا الظرف, الذي تميز أساسا بإقصاء المعقول لحساب المنقول ارتحل ابن خلدون إلى الغرب حيث تنوع شيوخه , ولكن ما يجمع بينهم هو:

1 **- أنهم في اغلبهم أئمة في المعقول والمنقول مع ميل واضح للعلوم العقلية وبروز بعضهم في التعاليم (الحساب - الهندسة - الأرتمطيقا - الهيئة) مثل : الآبلي وخلوف المغيلي وأبو عبد الله محمد بن النجار وأبو عبد الله محمد بن هلال...**

الجدول رقم: 3

أساتذة ابن خلدون حسب انتماءاتهم وأصولهم :



2 - أن أغلبهم تلمساني الأصل أو عاش في تلمسان.

وانطلاقا من هذه الملاحظة الثانية, يصبح من حقنا تقديم الفرضية بأن ابن خلدون لا يدين في تكوينه لتونس أو لفاس بالكثير بل هو امتداد لمدرسة تلمسان العقلية ورموزها الأعلام: ابنا الإمام والآبلي وأبو عبد الله محمد بن النجار وأبو عبد الله المقري والشريف الحسني التلمساني وابن مرزوق الجد.

لماذا تلمسان وليست تونس ولا فاس؟ كانت تلمسان تطمح والى أن تكون عاصمة لدولة بني عبد الواد الناشئة[71] وكانت بعيدة نسبيا عن السلطات المركزية القوية سواء في تونس أو فاس وبالتالي فإنها كانت عبارة عن منطقة بعيدة عن الضغط السياسي السلطاني, وهو ما ساعد نمو تيارات التجارة الصحراوية الحرة في المغرب الاوسط وتيارات الفكر الحر البعيد عن هيمنة السلطان وفقهاء العصر الذين كان شعارهم:

كل العلوم سوى القران زندقة

إلا الحديث وإلا الفقه في الدين

[71] Voir : Atallah DHINA*, Le Royaume Adelouadide à l'époque d'Abou Hammou Moussa 1er et d'Abou Tachfin* 1er , O.P.U. ? Alger 1985.

والعلم منبعه من قال حدثنا

و ما سوى ذا ك وسواس الشياطين[72]

و كانت تلمسان شديدة الاعتزاز بعلمائها و كانوا هم أكثر عزة بها بل تجاوزوا ذلك إلى الثقة المطلقة فكان أبو عبد الله الآبلي يقول: " لولا انقطاع الوحي لنزل فينا أكثر مما نزل في بني إسرائيل"[73] **والآبلي هو الذي قال عن أبي عبد الله محمد بن يحي بن النجار:" ما قرأ أحد علي حتى قلت له : لم أبق عندي ما أقول لك غير ابن النجار"**[74].

والمسألة المطروحة بصفة عملية هنا هي مدى علاقة العالم بالسلطان او بالأحرى بالسياسة . ونطرح هذا التساؤل بخصوص المغرب الاوسط حيث كانت تلمسان حاضرة دولة انتقالية من البداوة إلى الحضارة, ومن التبعية إلى الاستقلالية[75]

و كان فقهاؤها وعلماؤها يجسدون الانزواء والبعد عن عالم السياسة (العباد, قلعة بني سلامة) الذي قال عنه ابن خلدون

---

[72] **أبو عبدا لله محمد بن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتامسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر 1908، ص 310.**

[73] **ن. م، ص 218.**

[74] **المقري، نفح الطيب، بيروت 1988، ج 5، ص 237.**

[75] Le Royaume adelouadide, 13.

أثناء حديثه في الفصل: في أن العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة ومذاهبها:

فلا توغلن إذا ما سبحت

فإن السلامة في الساحل[76]

هذا الابتعاد عن الضغط السياسي وعن البحث على الخطة هو الذي سمح لمدرسة تلمسان الفكرية بان تكون أرقى مدرسة في بلاد المغرب أثناء القرنين السابع والثامن هـ / الثالث عشر والرابع عشر م. وهي المدرسة التي نهل منها ابن خلدون وأبدع أيما إبداع عندما لجأ إلى قلعة بني سلامة ليكتب تاريخ الإنسانية المعروف لدى المسلمين حتى عصره. وكانت قوته تتمثل أساسا في قدرته الهائلة على الاطلاع على جزء كبير من التراث المكتوب وفي طريقته التأليفية والاستنتاجية التي وصفها هو بنفسه بهذه الأبيات عندما أهدى النسخة الأولى من العبر إلى السلطان أبي العباس.

وإليك من سير الزمان وأهله

عبرا يدين بفضلها من يعدل

---

[76] **العبر، ج1، ص** 1047.

صحفا تترجم عن أحاديث الأُلى

غبروا فتجمل عنهم و تفصل

لخصت كتب الأولين لجمعها

وأتيت أولها بما قد أغفلوا

وألنت حوشي الكلام كأنما شرد

اللغات بها لنطقي ذُلّل

والله ما أسرفت فيما قلته

شيئا ولا الإسراف مما يجمل[77]

[77] **ن م، 7، ص.** 1051-1052.

خاتمة:

صحيح أن تلك الفترة كانت تجسد تراجع الاهتمام بالعلوم العقلية لصالح العلوم النقلية . وابن خلدون إضافة لمكوناته الشخصية مثلت تغريبته اثر بني مرين فرصة سانحة لتطوير تكوينه في المجالات العقلية وتجاوز عقلية الإقصاء التي كانت تمارس بجامع الزيتونة نفسه من خلال "الدويرة"[78] التي أخرجت الآداب والفنون والمعقولات بصفة عامة من حرم المسجد إلى خارجه . وقد وجد بالمغرب الأوسط العلم المعقول والملاذ المنشود لإنجاز العديد من الأعمال التي لم يصلنا منها سوى "تاريخه" و" لباب المحصل" ومما ألف حسب ذكره ابن الخطيب [79]" شرح البردة " الذي لخص كثيرا من كتب ابن رشد إضافة إلى " تقييد مفيد في المنطق" و" كتاب في الحساب " و" شرح رجز لابن الخطيب في أصول الفقه " ولعلنا لا نبالغ حين نقول إن ابن خلدون هو التونسي المولد والنشأة لكنه تلمساني التكوين فهو بانجراره وراء المرينيين نحو الغرب ولم يبلغ بعد العشرين من عمره قضى ربع قرن خارج تونس وكانت مدة

---

[78] **الزركشي** (أبو عبدالله محمد)، **تاريخ الدولتين**، تونس 1966، ص 74: " وكان (ابن عبد البر التنوخي) يجلس لرواية مقامات الحريري بدورية جامع الزيتونة، وبه استدل الشيخ ابن عرفة على فعل مثل ذلك ... وجعله حجة في العمل مع ما في المقامات من المثالب ..."

[79] **الإحاطة**، 4، ص 507.

كافية لصنع ابن خلدون الذي نعرفه. ففي هذه الفترة كان للبلاطات المختلفة التي أمها تأثير كبير على تكوينه السياسي ولتلمسان خاصة تأثير عميق في نحت شخصيته الفكرية.

العقل والنقل في فكر ابن خلدون:

قراءة في جذور شلل العقل العربي

إن دراسة الفكر العربي في زمن ابن خلدون تستمد طرافتها من كوننا نعتبر هذا المفكر بدون أي احتراز كرمز من رموز الفكر العقلاني الإسلامي وهو ما يجعلنا نتساءل عن مدى صحة هذه الفرضية انطلاقا من الظرفية التي عاش فيها ومحيطه الفكري، إضافة لبعض أفكاره الشخصية التي ربما عكست أكثر من غيرها، أو بصفة ملفتة للإنتباه، (بوصفها واردة عن ابن خلدون)، شلل العقل العربي آنذاك ، خاصة إذا ما اعتبرنا القرنين الثامن والتاسع للهجرة / الرابع عشر والخامس عشر م، فترة ركود فكري صارخ لازم التراجع السياسي والعسكري الواضح في مختلف أصقاع البلاد الإسلامية.

كيف حصل هذا الركود؟

ما هي أهم أسبابه؟

و ما هي أهم مظاهره؟

I - سلطة النقل وتهميش العقل:

عرف العالم الإسلامي منذ القرن الخامس هـ/الحادي عشر م العديد من التحولات العميقة على جميع الأصعدة:

- فعلى المستوى الديني: نلاحظ توجها متزايدا نحو سيطرة المذاهب السنية (مثل المالكية بالمغرب والأندلس) وخلق نوع من التماثل المذهبي في مختلف المناطق على حساب التسامح العقائدي وتقاليد المناظرات المثرية والعاكسة للاختلاف في الأفكار التي واكبت ذلك التسامح أو التعايش.

- وعلى المستوى الاقتصادي: تزايد دور أوروبا في البحر المتوسط كنتيجة حتمية لتفوقها على مستوى النقل البحري. وقد واكب ذلك بداية استفاقة الساحل الشمالي على حساب الساحل الجنوبي للمتوسط.

- أما على المستوى السياسي: نلاحظ منذ القرن الخامس هـ/الحادي عشر م. نهاية دور العرب القيادي في العالم الإسلامي وبروز دور الأتراك والبربر والمجموعات البدوية.

كذلك أعلنت هذه الفترة عن نهاية عهد الكيانات الكبرى (دولة الخلافة، أو الدولة الأمبراطورية) وبداية التجزئة والتفكك في مختلف أنحاء المجال الإسلامي حيث ظهرت العشرات من الإمارات والدول السلالية المستقل بعضها عن بعض والمتصارعة دائما فيما بينها. وفي الآن نفسه تحول العالم العربي الإسلامي من حالة الهجوم إلى حالة الدفاع فمن الشرق تقدمت المجموعات التركية من سلاجقة وماغول وتتار ومن الغرب تقدم المسيحيون على حساب الأندلس وصقلية ثم بشنهم الحملات الصليبية.

هذه الأوضاع العامة كان لها الوقع السيء على المستوى النفساني والفكري حيث أن عدم تجاوز الصعوبات أدى إلى فقدان الثقة في النفس وفي الغير . وانحسرت الحياة الفكرية نتيجة اقتصارها على نمط واحد من المعرفة لا يتجاوز الفقه أو التفسير في الكثير من الأحيان. وسادت نتيجة لذلك عقلية الإحباط التي تجسدت في التخلي شيئا فشيئا عن المعقول وفي البحث عن حلول ما ورائية وفي اعتبار السلف كأنموذج للخروج من الأزمة. وأصبح الجميع من خاصة وعامة يعتقد أن الحلول لا يمكن أن نجدها إلا في الأنماط الماضية (التي عاشها سلفنا) مستثنين بذلك الحاضر والمستقبل. هذا التطور السلبي أثر بصفة مباشرة على الحياة العلمية وكذلك الدينية واتخذ شكلا تصاعديا بداية من القرن 5هـ/11م

وعرف أبعادا خطيرة بداية من القرن 8هـ/14م أي في عهد ابن خلدون فكيف كانت الحياة العلمية في عهد ابن خلدون؟

قسم ابن خلدون العلوم إلى صنفين: علوم عقلية وأخرى نقلية[80] ووضح أن الصنف الأول يهتدي إليه الإنسان بفكره ويسميه صنفا طبيعيا أو علوما فلسفية حكمية[81] وهي تتمثل في علم المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلاهي وعلم العدد. ويخص الصنف النقلي ما يأخذه الإنسان عمن وضعه وهي علوم مستندة إلى الخبر أي الرواية وأصلها في الشرعيات من الكتاب والسنة، وهي التفسير وأصول الفقه وعلم الكلام وعلم اللغة وعلم النحو والبيان والأدب.

و قد شهد عصر ابن خلدون صراعا على المستوى الفكري بين المعقول والمنقول (أو علم الدراية وعلم الرواية حسب الغبريني) متبعا سياقا تطوريا في إتجاه إقصاء المعقول لصالح المنقول. وفي الحقيقة لم يكن أي من الصنفين يمثل اتجاها فكريا في حد ذاته أي ما نعبر عنه في عصرنا بمفهوم "المدرسة" . ومن غير الممكن وجود عالم مختص بنوع من العلوم دون غيره.

---

[80] ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت 1970 (3أجزاء)، ا، 386-387

[81] ن م، ا، 87-88

فمفهوم الاختصاص أو التخصص كان مفقودا والعالم هو الذي يتبحر في كل العلوم دون استثناء مع كونه ربما يبرع أو يشتهر في علم أكثر من آخر. والاتجاه الفكري إن صح القول أو "المدرسة" تتخذ مفهوما جغرافيا أكثر منه فكريا حيث يقع التحدث عادة عن مدرسة "قيروانية" أو "أندلسية" أو "أهل بجاية" أو "أهل تونس"[82] والمحدد الرئيسي والوحيد في هذه المدارس هو السند. وابن خلدون نفسه عندنا تحدث عن تدهور المستوى العلمي ببلاد المغرب في عهده عزا ذلك إلى "تناقص العمران وانقطاع سند التعليم"[83] .

واعتماد السند كمعيار أساسي لتقييم المستوى العلمي يعني ضمنيا أن "النقل" هو الطاغي على العلوم. وهذا يجرنا إلى التساؤل عن مدى صحة تعريف بعض العلوم بأنها عقلية ما دامت الرواية هي المحددة في تنقل هذه العلوم (مهما كانت) من شخص إلى آخر وما دام باب الاجتهاد ضيق إلى حد الانعدام أحيانا. ومن هذا المنظار يمكن اعتبار أنه من الصعب إن لم نقل من المستحيل وجود مدارس عقلية وأخرى نقلية.

---

[82] المقدمة، ا، 14

[83] ن م ا، 388

أما الطاغي فعلا على المستوى المعرفي فهي العلوم النقلية وذلك يرجع أساسا إلى سوء تقييم للعقل من وجهة نظر الشرع. ويتجسد هذا في موقف ابن خلدون الذي يمكن اعتباره رمزا لما هو عقلي في ذلك العصر والذي يرى: "أن الشارع (نهانا) عن النظر إلى الأسباب"[84] وينصح معاصريه قائلا:"... واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عملك ..."[85] . وذهب الأمر بابن خلدون إلى اعتبار "العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كبير"[86] . وكان له أيضا موقف واضح من أن "مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها"[87]. ونتيجة لهذا التصور اتجه طالبوا العلم في ذلك العصر إلى العلوم النقلية مبتعدين عن كل ما له صلة بالعقل وقد قال محمد بن عقاب (ت 851هـ/1447م) ناصحا والد أبي عبدالله محمد الرصاع : "لا تتركه ينقطع للمعقول أعنه على الجد في كتب الفقه"[88].

---

[84] ن م، ااا، 29

[85] ن م ااا، 30

[86] ن م ااا، 209-210

[87] ن م ااا، 210

[88] أبو عبد الله محمد الأنصاري، **فهرست الرصاع**، تونس، 1967، 148

II - علم النخبة في خدمة السلطان

وإن كانت بوادر شلل العقل العربي قد ارتبطت بغلبة النقل على العقل فإن ما عمق هذا التوجه تمثّل أساسا في ظهور المدارس التي أعلنت نهائيا عن غلق باب الاجتهاد وجعلت من العلم حكرا على نخبة هدفها خدمة السلطان.

و قد ظهرت المدارس في بداية الأمر بالمشرق و كان الغرض من إنشائها الصراع ضد المذهب الشيعي وتكوين موظفين للدولة[89].

أما ببلاد المغرب فأول مدرسة أسست بمدينة تونس فهي المدرسة الشماعية التي أسسها أبو زكرياء يحي الأول بين سنتي 634هـ/1236م و647هـ/1249م[90]. ونظرا لسيطرة المذهب المالكي على الحياة العامة وعلى التعليم بصفة خاصة أصبح هذا الأخير متشابها من حيث المحتوى والسند وبذلك لعبت المدرسة دورا هاما في سياق "الدمج الإيديولوجي" الذي ميز تلك الفترة والذي تسبب في ضعف أو انعدام الاجتهاد. وقد تفطّن بعض العلماء لخطر المدرسة في تلك الفترة حيث جاء

[89] R. Brunschvig, « Quelques remarques historiques sur les médérsas de Tunis », *Revue Tunisienne*, 6, 1931, p.269.
[90] Ibid, p.269

على لسان الآبلي (ت 757هـ/1356م) وهو أحد أساتذة ابن خلدون:" إنما أفسد العلم كثرة التآليف وأذهبه بنيان المدارس"[91] وكثرة التآليف هنا تعني الإكثار من الكتابة في نفس الموضوع وبنفس الطريقة أي كثرة المختصرات والحواشي وهو ما انتقده أيضا محمد المقّري (ت 759هـ/1358م) وتلميذه ابن خلدون أيضا. فقد لاحظ المقري بأن الناس قد استباحوا النقل من المختصرات الغريبة أربابها ونسبوا ظواهر ما فيها إلى أمهاتها[92] . وفي نفس الاتجاه تكلم ابن خلدون ملاحظا أن "ما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التواليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم"[93] وأن الكثير من المتأخرين ذهبوا إلى "اختصار الطرق والانحاء في العلوم يولعون بها ويدونون منها برنامجا مختصرا في كلّ علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة"[94].

وهكذا يمكن القول فعلا بأن علماء ذلك العصر قد أفنوا أعمارهم في "حلّ لغوز وفهم رموز ما وضعوه من مختصرات وشق شروحها"[95]، أي أنهم دخلوا في دائرة مفرغة تعبر أحسن

---

[91] **البستان**،160، **الحلل السندسية**، تونس 1970،ا، 613

[92] **البستان**،217، **الحلل السندسية**، 619

[93] **المقدمة**، ااا، ، 248

[94] ن م ااا، 250

[95] **البستان**، 217

تعبير عن انزلاق الحضارة الإسلامية العربية في منحدر الانحطاط[96].

و قد فسر المقري إفساد العلم ببناء المدارس بـ"كون البناء يجذب الطلبة إلى ما يرتب فيه من الجرايات فيقبل بها على من عينه أهل الرئاسة للإجراء والإقراء منهم أو من يرضى لنفسه الدخول في حكمهم"[97]. وقد ضربت المدرسة الرحلة في الصميم وأصبح الطالب يحبذ الاستقرار فلماذا مشقة التنقل وشيوخ المدارس إلى قربه وهم "مستودع العلم المنقول"[98] وما دام المحتوى الذي يبحث عنه هو نفسه عندهم أو عند غيرهم وهو لا يتعدى عادة نقل مختصرات أو شروح لنفس المسائل المتداولة...

و لم يثر هذا الإشكال تساؤلات كثيرة ولا محاولات للخروج من الدائرة المفرغة وكأن ذلك شيئا طبيعيا وكأن الاجتهاد قد فات وانقرض.

وربما يرجع السبب الرئيسي في ذلك إلى محدودية هدف التعلّم والمدارس في تلك الفترة وهو "تكوين موظفين

---

[96] محمد الطالبي، دراسات افريقية، تونس، ص 192

[97] البستان، 217

[98] الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، بيروت 1981، 413

في دولة تقوم على الدين"[99]. وبالفعل أصبحت عقلية ذلك العصر لا تتصور طلب العلم دون البحث عن الخطّة . وكان بعض الشيوخ يعدد تلاميذه مفتخرا بأنهم تخطّطوا كلّهم[100]. وذكر ابن ناجي أن الشيخ عبيد الغرياني كان يحثه على الذهاب إلى تونس قصدا التعلّم بها في حين أنه يرفض ذلك بحجة أنه يذهب إليها من الطلبة من يريد القضاء والشهادة[101] وهكذا أصبح العلم مقتصرا على خدمة السلطان دون غيره، مما كرس القطيعة بين النخبة وبقية السكان. وعرفت بلاد المغرب في هذه الفترة كذلك نوعا من الانفصال بين علم رسمي ارتبط بالسلطان وعلم "هامشي" من عمل الزوايا شمل المدن والأرياف على السواء وجسد بصفة نهائية عقلية الإحباط وشلل الفكر.

III - الفكـــر المسجـــون:

كانت الأوضاع العامة التي يعيشها السكان، والتي تتميز باستبداد السلطان انتشار الفقر وتعدد الكوارث الطبيعية وانعدام الأمن الداخلي والعجز عن مجابهة العدو الخارجي، قد جعلت الناس يلجؤون إلى الأولياء للتصدي لظلم الولاة والحكام

---

[99] ن م، 357

[100] الغبريني، **عنوان الدراية**، الجزائر 1981

[101] ابن ناجي، **معالم الإيمان**، تونس 1920، IV 260

وشفاء المرضى والحد من المواقف الميؤوس منها وإيجاد الحلول لكل المصاعب. وعمت هذه الظاهرة كلّ الأوساط الاجتماعية حتى أن ابن خلدون تحدث بكل جدية عن شيخ وقته الولي أبي هادي الذي يعتبر من أهل المكاشفة والذي كان أهل البيت الحفصي آنذاك يزورونه على طريقتهم وسنن أسلافهم[102]. ويذكر ابن القنفد أنه وقف على قبر أبي العباس السبتي مرات وسأل الله في أشياء يسرها له[103] وهو كذلك يتحدث بدون حرج عن أيوب بن سعيد الصنهاجي (ت561هـ / 1160م) ويقول أنه ممن يطير في الهواء[104]. وإن كانت هذه مواقف واعتقادات الخاصة فهل كان باستطاعة العامة غير أن يرددوا المناقب يتداولونها ويثرونها حسب مزاجهم واختلاف المناسبات في زمن امتاز بعدم الاطمئنان إلى الطبيعة أو البشر أو السلطان. ولم تكن مجرد أزمة ثقة وقتية بل كانت محاولات لتخطي الحواجز الاجتماعية والفكرية ومقاومة الظلم بدون سلاح والجوع بدون غذاء أي كانت محاولات لتجاوز الغير ممكن باللامعقول فكانت مجرد زيارة المغارة الشاذلية تشفي من العلّة[105]. وكان أبو عبد الله المغربي يحضر الثمار

---

[102] ابن خلدون، **العبر**، بيروت 1959، VI، 838

[103] ابن القنفد، **أنس الفقير وعز الحقير**، الرباط 1965، ص7

[104] ن م ، 21

[105] **مناقب أبي الحسن الشاذلي**، مخ بالمكتبة وت ، 17945، 21 ظ

في غير فصلها[106] ويقلب الأنثى ذكرا[107] ويخلق الطعام من العدم[108]. وكان الشيخ محمد الزلاج عارفا بلغة الطير[109] وكان يصلي الظهر بالقدس والعصر بمكة والمغرب بالمدينة والعشاء ببغداد والصبح بتونس[110]. وكان بإمكانه أن يتسبب في نزول المطر[111] وأن يحول التراب والجبال إلى ذهب وفضة[112]. وقد نسج الخيال الشعبي فكرا خرافيا يحيط هؤلاء الأولياء بهالة من القدسية جعلت مكانة الولي تقترب من وضعية النبي إن لم نقل أكثر. فهذه السيدة عائشة المنوبية روي عنها أنها تكلمت في بطن أمها[113] وكانت تقول" أنا أمانة الله في أرضه... أنا قرأت على نوح وأخذت وراثته وأنا قرأت على آدم وأخذت وراثته وقرأت على إبراهيم وقرأت على داوود..."[114].

إن هذا العالم الخيالي كان يلبي حاجة الناس إلى القوة التي تعوزهم لكي يقاوموا التخلف والظلم لذلك أصبح

---

[106] مناقب أبي عبدالله المغربي، مخ م وت، 18441، 20ظ

[107] ن م ، 20ظ – 21و

[108] ن م ، 21ظ

[109] مناقب الشيخ محمد الزلاج، مخ مرو تونس، 18420، 1ظ

[110] ن م، 2و

[111] ن م، 2و

[112] ن م، 6ظ

[113] مناقب السيدة عائشة المنوبية، مخ م وتونس، 17945، 26 و

[114] ن م، 26 ظ

الخطاب ذو الغائية النفسانية الاجتماعية يتجاوز الخطاب ذو الغائية المعرفية [115].

إن هذا العصر الذي انتشر فيه الجهل والمعتقدات البسيطة شهد كذلك نوعا من الخوف الاجتماعي والقلق والتشاؤم. وأدت هذه الوضعية إلى بروز نوع من الماضوية التي ترى أنّ كل ما فات كان، صائبا أما الحاضر والمستقبل فلا ثقة فيهما ومن الأدب المتداول في تلك الفترة ما نقله العبدري عن أحد الشعراء[116].

أقاسي البلا لا أستريح إلى غد

فيأتي غد إلاّ بكيت على أمس

وفي هذا الإطار أخذ الناس يبحثون عمن يجدد لهم دينهم في رأس كل مئة سنة. ولم يعد ذلك بالنسبة للأمة الإسلامية جمعاء بل على مستوى كل قطر. وقال البرزلي:" وكذا بقية القرون إذا استقريتها بالنسبة إلى ملوكها وعلمائها في كل قطر لا يخلو أول كل قرن من بركة العلماء أو الملوك ... وقد شاهدنا من ذلك أول القرن الثامن من الله على أهل إفريقية

---

[115] M.ARKOUN," Modes de présence de la pensée arabe en occident musulman", in : *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984, p.316

[116] **رحلة العبدري، الرباط** 1968**، ص** 253

بأمير المؤمنين ... أبو فارس عبد العزيز..."[117] وذهبت بعض المصادر إلى اعتبار ابن عرفة "المبعوث على رأس المائة الثامنة"[118] من العلماء.

وقد ظلّ الفكر سجين نمطية معينة لا تكاد تتجاوز مراقبة الفقهاء حتى تسقط في عالم الغريب الذي كان يمثل ملاذ الأغلبية الساحقة من سكان البلاد.

أخيرا لا بد من ذكر أنه في هذه الظرفية التي استمرت مدة طويلة أصبح من المستحيل تجاوز الحواجز والمراقبة الفكرية وكسر الطوق الذي أحكم حول العقل العربي ببلاد المغرب في ذلك العصر والظاهرة الخلدونية بسلبياتها وكذلك بإيجابياتها كانت خارجة عن الزمن (anachronique) فابن خلدون الذي لم يكن له أي حظ بالبلاد إلى درجة أنه غادرها يائسا كان يرى أن " شكل الأرض كروي وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية عليها"[119]. أما سيدي بن عروس الذي كان أكثر حظا ونجاحا منه فإنه يرى أن الدنيا كلّها موضوعة على قرن ثور[120].

---

[117] مختصر البوسعيدي، مخ م وت، 136و

[118] أحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج ، القاهرة 1351 هـ، ص 274

[119] المقدمة،ا ، 73

[120] مناقب سيدي بن عروس، مخ م وت، رقم 6170، 36 و

ويمكن القول أنه بداية من القرن الخامس هـ/الحادي عشر م في بلاد المغرب وكذلك في بقية أنحاء العالم الإسلامي إلى جانب التراجع الاقتصادي والعسكري تم تهميش العقل إلى جانب تدجين "العلماء" وظلت العديد من المفاهيم خارجة عن نطاق التفكير الإسلامي في نطاق جمود هيكلي مما جعله غير قادر على كسر الطوق المفروض على المجتمع وعلى التحول كأداة تسمح بالوصول إلى معرفة أرقى وكسلاح لمقاومة التخلّف ومسايرة الشعوب والحضارات المتقدمة الأخرى.

وفي هذا الإطار أي في هذا العصر بالذات لم تكن الظاهرة الخلدونية سوى تراكم معرفي لمختلف العصور السابقة لذلك يمكن القول أنه بقدر ما كان الفكر الخلدوني نفسه يعبر عن عبقرية شخصية استطاعت أن تحيط بالجانب الكبير من التراث الإسلامي وأن تتخذ منحى استنتاجيا تأليفيا أضاء بقوة عالما غمرته اللاعقلانية (l'irrational) والجهل، كان هذا الفكر بحكم عدم تطابقه مع تلك الفترة (son anachronisme) وبوصفه مجرد تعبير عن تراكم معرفي في زمن غير قادر على تأمين التواصل المعرفي، يحمل العديد من التناقضات والسلبيات وصلت إلى حد أن ابن خلدون أصبح يسلّم بعدم الاجتهاد وبقدسية حقائق أئمة المالكية في عصره ففي مجال حديثه عن علم الكلام ذكرنا بحقيقة عصره

مقتنعا بها: "فينبغي أن تعلم أن هذا العلم غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة (أي الفلاسفة) قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم..."[121].

هكذا كان عصر ابن خلدون (منارة تراثنا الفكري) عصر جمود فكري تغلّب فيه **اللامعقول** (l' irrationnel) على **المعقول** (le rationnel) وتراجعت حتى الانعدام، القدرة على استثمار الرصيد الفكري العربي-الإسلامي أو فهمه أو تطويره.

[121] **المقدمة**،III، 43،

مزيل الملام عن حكّام الأنام:

رسالة في القضاء منسوبة إلى ابن خلدون

كما هو معلوم تولّى ابن خلدون خطّة قاضي قضاة المالكية بمصر عدة مرات. ولا نستغرب منه تأليف كتاب في القضاء وقواعده.

وقد وصلنا نص منسوب إليه موسوم ب: " مزيل الملام عن حكّام الأنام "، وجاء هذا الكتاب مقسما إلى ثلاثة أبواب كبرى:

أولا : التنبيه إلى مهمات القاضي أثناء فصله بين الخصوم، حيث عرج الكاتب على : السوابق والمقاصد واللّواحق.

ثانيا : التنبيه إلى الرعاية الجالبة لمصالح الخلق وصلاح أمورهم حيث تناول مسائل تخص : المولّى عليهم والمتصرفين والمخالطين.

ثالثا : التنبيه على : رذائل أخلاق وأحوال تولّدت من ولاية القضاء، حيث حصر هذه الرذائل في : نسيان الله ونسيان المبدأ والمنتهى ونسيان النفس وتهذيبها.

سأحاول في هذه الورقة التطرق إلى محتوى هذه الرسالة وأسلوبها وطريقة كتابتها سعيا إلى التثبت من مدى صحة نسبتها إلى العلّامة ابن خلدون. كذلك سأسعى إلى تحديد فترة تأليفها ومقارنة محتواها مع ما جاء في " باب القضاء " من " المقدمة" مع إبراز مكامن التشابه أو الاختلاف بين العملين. أخيرا سأبحث في مدى تأثير الأوضاع المصرية السياسية والاجتماعية والفكرية (في نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الهجريين)، وأيضا مدى تأثير تولّي ابن خلدون خطة القضاء في تأليفه لهذه الرسالة.

I - مؤلّفات ابن خلدون:

يمكن أن نقسم حياة ابن خلدون إلى ثلاثة مراحل كبرى وهي: مرحلة تونس، مرحلة المغرب ومرحلة مصر. وقد قضى العشرين سنة الأولى من عمره في مدينة تونس حيث نشأ وتعلّم على يد العديد من شيوخها لكنه لم يكتب شيئا أثناء هذه الفترة المبكّرة من حياته. وكانت رحلته إلى المغرب والأندلس بما فيها من لقاءات مع شيوخ العلم بتلمسان وفاس، ومن مغامرات سياسية كلّل بعضها بالنجاح والبعض الآخر بالفشل الذريع، تمثّل مرحلة الإنتاج الفكري الفعلي. وقد

لخص ابن الخطيب ذلك قائلا: " من تواليفه شرح القصيدة المسماة بالبردة شرحا بديعا.... ولخص كثيرا من كتب ابن رشد وعلّق للسلطان ايام نظره في العلوم العقلية تقييدا مفيدا في المنطق ولخص محصل الإمام فخر الدين بن الخطيب الرازي .....وألّف كتابا في الحساب وشرع في هذه الأيام في شرح الرجز الصادر عني في أصول الفقه، شيء لا غاية له وراءه في الكمال أما نثره وسلطانياته مرسلها ومسجعها فخلج بلاغة ورياض فنون ومعادن إبداع"[122].

كتب ابن خلدون كلّ هذه التصانيف قبل سنة 764هـ / 1363 م ، سنة قدومه على سلطان بني الأحمر في غرناطة. لم يذكر لنا ابن الخطيب ما سوى ذلك خاصة تاريخه الكبير ومقدمته وهي تمثّل كتاباته التي قام بها بعد عودته من الأندلس اثناء استقراره بقلعة بني سلامة بداية من سنة 776هـ / 1374 م.

ونحن نعرف أنه ألّف مقدمة تاريخه وجزءا كبيرا من العبر قبل عودته إلى تونس حيث أهدى كتابه إلى السلطان الحفصي سنة 780هـ / 1378 م. وكذلك نعرف أنّ هذه النسخة الأولى قد عدلت خاصة اثناء إقامة ابن خلدون بالقاهرة بداية من سنة 784هـ / 1382 م.

---

[122] - لسان الدين بن الخطيب، **الإحاطة في اخبار غرناطة**، القاهرة، 1975، ج III، ص 507 -508.

لكن يبدو أنه إضافة إلى هذه الأعمال واصل ابن خلدون التأليف في القاهرة وقد ذكر ذلك على الأقلّ في سبع مواضع من سيرته الذاتية قائلا: " عاكفا على تدريس علم أو قراءة كتاب أو إعمال قلم في تدوين او تأليف"[123] أو " وفرغت لشأني من الاشتغال بالعلم تدريسا وتأليفا" [124] وذكر التأليف في عدة مواقع أخرى [125]. هذا التأكيد يجعلنا نعتقد أنه ألّف العديد من الرسائل في فنون شتى لكن لسوء الحظّ لم يصلنا إلاّ النادر منها مثل رسالته حول التصوف " شفاء السائل لتهذيب المسائل "[126] أو ربما الرسالة المنسوبة إليه حول القضاء والموسومة ب : " مزيل الملام عن حكّام الأنام".

توجد هذه الرسالة ضمن مجموع مخطوط يحمل الرقم 1899 بمكتبة أسعد أفندي- المكتبة السليمانية بإسطنبول – ويرجع نسخ هذه المخطوطة إلى سنة 1047 هـ / 1637 م ويذكر ناسخها صالح بن جعفر أنه نسخها من أخرى بخطّ المؤلّف قائلا: " من خطه اللطيف نقلتها" ويحتوي المجموع على ثلاثة نصوص مختلفة وهي:

---

[123] ابن خلدون ، **العبر** ، بيروت ، 1960 ، ج VIII، ص 1074.

[124] - ن م ،ج VIII، ص 1107.

[125] - ن م، VIIن ص ص 1116، 1131، 1132، 1177، 1181.

[126] - ابن خلدون ، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959.

- " مزيل الملام عن حكّام الأنام". وهي رسالة في القضاء.

- " تذكير السهوان" وهي رسالة يبدو أيضا أنها من تأليف ابن خلدون في شرح حديث روته أسماء بنت عميس سمعته عن الرسول (ص) " بئس العبد عبدا تخيل واختال ونسى الكريم المتعال".

- " ترجمة أحوال ابن خلدون" وهي سيرة ابن خلدون أو رحلته غربا وشرقا.

ونحن لا نستغرب كون ابن خلدون يكتب من حين لآخر رسالة في موضوع معين ثم يهملها فيما بعد بل يتناساها أصلا والدليل على ذلك ما ذكره ابن الخطيب عن مؤلفات ابن خلدون السابقة لتاريخه الكبير، لكن هذا الأخير يتحاشى حتى الحديث عنها ولا يذكرها أثناء كتابة ترجمته مثل " شرح البردة" أو "ملخصات كتب ابن رشد " أو " التقييد في المنطق" أو "لباب المحصل للرازي" أو كتاب الحساب" أو "شرح رجز ابن الخطيب"...وربما كتب الكثير غير ذلك . وليس من المستبعد أنه كتب الكثير من هذه الرسائل في القاهرة و" شفاء السائل" خير مثال على ذلك . لكن يبدو أنّ ابن خلدون بحكم قوة شخصيته لا يأبه بهذه الرسائل القصيرة أمام

تاريخه الكبير الذي افتخر به قائلا عندما أهدى النسخة الأولى منه إلى السلطان الحفصي أبي العباس أحمد [127] :

" لخصت كتب الأولين لجمعها وأتيت أولها بما قد أغفلوا

وألنت حوشي الكلام كأنما شرف اللغات بها لنطقي ذلّل

والله ما أسرفت فيما قلته شيئا ولا الإسراف مما يجمل

وما يهمنا هنا هو هذه الرسالة الموسومة ب " مزيل الملام عن حكّام الأنام" والتي خصصت للقضاء والفصل بين الخصوم والإشراف على مصالح الخلق والانزلاقات التي يمكن أن يقع فيها القاضي أثناء إصدار أحكامه. ولا نستغرب أن يكون ابن خلدون قد تطرق لهذه المواضيع لأنه تقلّد القضاء عدة مرات وكانت له في هذا المجال صولات وخيبات.

II - ابن خلدون والقضاء:

بدأت قصة ابن خلدون مع القضاء منذ سنة 759هـ/ 1358م عندما كان في البلاط المريني يشغل خطّة كاتب السر والإنشاء للسلطان أبي سالم. ونظرا للمنافسة بينه وابن مرزوق الذي غلب على هوى السلطان وانفرد بمخالطته تراجع دور ابن خلدون حيث يقول: " فانقبضت وقصرت الخطو مع البقاء على ما

[127] - العبر، VII، 1051-1052.

كنت فيه من كتابة سره وإنشاء مخاطباته"[128]. لكن نعرف في الحقيقة أنّ ابن مرزوق قد نجح في إزاحته وإبعاده عن البلاط حيث ولاّه السلطان أبو سالم "خطّة المظالم" ويقول ابن خلدون " فوفيتها حقّها ودفعت لكثير مما أرجو ثوابه" [129] وكانت هذه المناسبة الأولى التي يتولّى فيها خطّة عرفها بأنها: " وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين، وتزجر المعتدي...ويكون (صاحبها) نظره في البينات والتقرير واعتماد الأمارات والقرائن، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق وحمل الخصمين على الصلح، واستحلاف الشهود، وذلك أوسع من نظر القاضي"[130].

من المؤكّد أنّ تجربة ابن خلدون في القضاء كانت مصرية صرفة فقد تقلّب صاحبنا في تولّي منصب قاضي قضاة المالكية بالقاهرة ما بين سنة 786هـ / 1384 م وسنة 808هـ / 1406 م في ست مناسبات.

تولّى ابن خلدون لأول مرة قضاء المالكية بمصر من رجب سنة 786هـ / أوت 1384 م إلى رجب سنة 787هـ / 1385أوت م[131]

---

[128] - العبر، VII، ص 871.

[129] - ن م، 871

[130] - العبر، ا، 392.

[131] - العبر، VII، 1156.

ويقول ابن خلدون " وكثر شغب أهل الباطل والمراء فأعفاني السلطان منها لحول من يوم الولاية "[132]. كان الوصول إلى الخطّة بهذه السرعة يعتبر نجاحا كبيرا، فهو غريب عن مصر ولولا كفاءته وقدرته لما تمكّن من ذلك، لكن في مقابل هذا الصعود الفجئي تألّب عليه الأعداء والحساد مما تسبب في إبعاده عن القضاء مدة طويلة تناهز أربعة عشر عاما.

كانت هذه المدة كافية لابن خلدون بأن يرسخ قدمه في المجتمع القاهري آنذاك وأن يقترب أكثر من سلطة القرار وكذلك من تجنب الهجومات المباشرة لأعدائه وحساده فكلّما كان بعيدا عن الأضواء كان تأثيرهم أقل. وهو يحدثنا قائلا: " مازلت منذ العزل عن القضاء الأول سنة سبع وثمانين مكبا على الاشتغال بالعلم تأليفا وتدريسا والسلطان يولّي في الوظيفة من يراه أهلا"[133]. وبعد مدة ليست بالقصيرة مع بقائه بعيدا عن الضواء والمنافسين والحساد، تم استدعاؤه للقضاء ثانية إثر وفاة قاضي المالكية ناصر بن التنسي في رمضان سنة 801هـ / 1399 محيث بقي إلى محرم من سنة 803هـ / 1401 م وبنفس الطريقة ونفس الأسلوب تم إبعاده وسيتكرر

[132] - ن م، IVI، 1136.
[133] - العبرVII، 1177

ذلك أربع مرات في خمس سنين من سنة 803هـ / 1401 م إلى سنة 808هـ / 1406 م [134].

- **من أواخر شعبان 803 هـ / مارس 1401 إلى رجب 804هـ / فيفري 1402 م.**
- **من ذي الحجة 804 هـ / جويلية 1402 م إلى ربيع الأول 806هـ / سبتمبر 1403 م.**
- **من شعبان 807هـ / فيفري 1405 م إلى أواخر ذي القعدة 807هـ / ماي 1405 م.**
- **من شعبان 808 هـ / فيفري 1406 م إلى 26 رمضان 808هـ / 16 مارس 1406 م (شهر ونصف إلى حدود وفاته).**

بصفة عامة، كان مجلس حكمه بالمدرسة الصالحية بين القصرين ، وكان يحاول أن يفرض شخصيته كقاض قوي وعادل لا يهاب أصحاب النفوذ وهو ما يثير حفيظة منافسيه وأعدائه مما جعله يقول: " ووقع الإنكار علي مما لا يدين للحق ولا يعطي النصفة من نفسه..." [135] وقد تعاطف قاضي الجماعة بغرناطة ابو الحسن علي بن الحسن البني مع ابن خلدون عندما

---

[134] - وافي، ص 121 -122. العبر VII، 1123 -1124، وافي ، ص 121 -122

[135] - العبرن، VII، 1223

كتب إليه في صفر 790هـ [136] / فيفري 1388 م رسالة ضمنها بعض الأبيات المعبرة عن وضعيته لأبي الحسن النبهاني هي:

ولكنك استعفيت عنها تورعا

وتلك سبيل الصالحين كما تدري

.....

وحقق بأنّ العلم ولاّك خطّة

من العز لا تنفك عنها مدى العمر

.....

ولا تكترث من حاسديك فإنهم

حصى والحصى لا يرتقي مرتقى البدر

وكان ابن خلدون كثيرا ما عبر عن ضغط الأطراف المتنفذة في المجتمع على قراراته ومواقفه في القضاء قائلا: " ودعوني إلى تبعهم فيما يصطلحون عليه من مرضاة الأكابر ومراعاة الأعيان والقضاء للجاه بالصور الظاهرة...."[137]. وبصفة عامة يمكن القول أن تجربته في القضاء كانت ثرية ومتنوعة في

---

[136] - العبر، VII، 1093-1094

[137] - العبر، VII، 1071.

الكثير من الأحيان متقلّبة وهو ما دفع به إلى كتابة رسالته في القضاء.

III- ابن خلدون ورسالة " مزيل الملام" :

لم تكن تجربة ابن خلدون في القضاء سهلة ومريحة ، فقد تعرض إلى العديد من الضغوطات وأحيانا المؤامرات من طرف نظرائه الذين كانت لهم الرغبة والطموح في إزاحته وتولّي منصبه ولعلّ أشهر هؤلاء هو : الجمال البشبيشي الذي يبدو أنه ألّف كتابا عن " قضاة مصر"[138] وعندما ترجم لابن خلدون أظهر تجنيه وحقده عليه فهو لم يقتصر على نقده في مستوى تسييره للقضاء بل تجاوز ذلك إلى ثلبه وإلى ذكر مسائل أخلاقية تهم شخصه وطريقة عيشه. وقد تأثر بهذا الكلام ورده كل من ابن حجر العسقلاني والسخاوي.[139]

---

[138] - ابن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ص 234، 236 , السخاوي ، شمس الدين ، **الضوء اللأمع** ، القاهرة 1353ه ، ج 4 ، ص 146

[139] - **رفع الإصر**، 236 , **الضوء اللأمع**، 4، 146

لكل هذه الحيثيات لا نستغرب أن يكون ابن خلدون قد ألّف رسالة في القضاء للدفاع عن نفسه وعن طريقته في ممارسة هذه الخطّة من جهة ولإبراز مدى تمكّنه علميا ودينيا من وضع الخطوط العريضة التي يتحتم على القاضي تتبعها من جهة أخرى.

وأول سؤال يتبادر إلى الذهن هو متى وضعت هذه الرسالة؟ من المؤكّد أنه كتبها على أقلّ تقدير بعد ولايته الأولى لقضاء المالكية بالقاهرة أي بعد سنة 787 هجرية / 1385 م خاصة وأنّ مدة ابتعاده عن الخطة آنذاك قد دامت حوالي أربعة عشر سنة. أما السؤال الثاني الذي يجب علينا طرحه فهو مدى صحة نسبتها لابن خلدون وكيف يمكن إثبات ذلك؟ وللإجابة على هذا السؤال يتعين علينا الرجوع أولا للمخطوط نفسه وفي ورقته الأولى تظهر هذه النسبة ، لكن ذلك يبقى غير كاف وهو ما يدفعنا إلى مقارنتها بكتاباته الأخرى خاصة التي ظهرت في شكل رسائل مستقلة وتختلف من ناحية الأسلوب والمنهج عن تاريخه الكبير بما في ذلك المقدمة. وهذه الرسائل التي وصلتنا هي " لباب المحصل في أصول الدين"[140] و" شفاء السائل "[141] التي لم يكترث بها ابن خلدون وتحاشى الحديث عنها في مختلف المناسبات. وأول ما يلفت

---

[140] - **لباب المحصل في أصول الدين**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996 .

[141] - **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959 .

الانتباه في هذه الرسائل هو أن أسلوب كتابته يبتعد بنا عن طريقته الاستنتاجية والتأليفية الموسوعية التي توخاها في تاريخه وخاصة في مقدمته، ففي هذه التصنيفات القصيرة ذات الموضوع المحدد يتوخى طريقة فريدة من نوعها لا نجدها عند بقية المؤلّفين المسلمين. فهو يتناول في كلّ رسالة موضوعا واحدا أو مسألة واحدة يتحول بها شيئا فشيئا من الخاص إلى العام. هذه الطريقة البيداغوجية تجعلك تنتقل من درجة إلى أخرى ومن ظاهرة إلى أخرى عبر سلسلة منطقية من المفاصل: تنطلق من العرض وتنتهي بالاستنتاج مرورا بالتحليل والمناقشة. وعندما يورد المسألة يحاول إيجاد الدليل وكلّما قدم رأيا يحاول دعمه بالحجج، وهي لعمري طريقة علمية لا تعترضنا كثيرا لدى المؤلّفين المسلمين قبله وحتى بعده.

بصفة عامة نلاحظ تشابها كبيرا في أسلوب كتابة وعرض الرسائل المنسوبة إلى ابن خلدون وهي كما أسلف وذكرنا: " لباب المحصل" و" شفاء السائل" و" مزيل الملام". فالرسالة الأولى رغم أنها من أوائل ما كتب ابن خلدون ، حسب ما ذكره ابن الخطيب، نلاحظ أنها تتميز بالتقديم المنطقي للعناصر بأسلوب تدريجي وبتقسيم رباعي للفصول سماها أركان (من الركن الأول إلى الركن الرابع) تخص المقدمات والمعلومات والإلاهيات والسمعيات. كما واصل التقسيم داخل

كل ركن مستعملا مصطلحات خصوصية مثل: البديهيات والنظر والدليل. أما الرسالة الثانية فقد قسمها إلى ستة فصول خمسة منها تبدأ بعبارة :" الكلام في..." (الكلام في تحقيق طرق الصوفية، الكلام في المجاهدات، الكلام فيما نقل المتأخرون.....) والأخيرة تبدأ بعبارة: " القول في.." وطبعا قسم كل فصل إلى أقسام تحمل عناوين موحية بمحتوى زاده متانة اختيار الألفاظ والمصطلحات بعيدا كل البعد عن العاطفة والأحكام المسبقة. أما الرسالة الثالثة (مزيل الملام) محلّ بحثنا فهي لا تشذّ عن سابقاتها من حيث العناية بالتبويب والترتيب، فابن خلدون يواصل بنفس الطريقة عنونة الأبواب ثم تجزئتها إلى فصول مع اهتمام خاص بوضع عناوين لها إيحاءات خاصة. وكانت الأبواب كما يلي:

الباب الأول: التنبيه لمهمات الحكم.

الباب الثاني: التنبيه لمهمات الرعاية الجالبة لمصالح الخلق وصلاح أمورهم.

الباب الثالث: التنبيه على رذائل الأخلاق وأحوال تولّدت من الولاية.

هكذا نلاحظ أنه وبنفس الطريقة تتكرر الكلمة الأولى في العنوان ثلاث مرات متتالية:" التنبيه" وإن كان هذا يؤكّد لنا

أنها كتبت بنفس طريقة الرسائل الأخرى فإن استعمال هذه الكلمة بالذات يدفعنا إلى افتراض استيحاء ابن خلدون لمحتوى رسالته من كتاب ابن المناصف (ت 610 هـ / 1213 م) : " تنبيه الحكّام على مآخذ الأحكام " .

يفتتح ابن خلدون رسالته بمقدمة ركز فيها على شرط عدالة القاضي وعلى أهمية العدل. ونحن نعرف مدى التأكيد على هذا المصطلح عند ابن خلدون الذي يعتبر أن : " الظلم مؤذن بخراب العمران" [142] .

وفي المتن قسم ابن خلدون أبوابه الثلاثة (تنبيهاته) إلى:

- سوابق ومقاصد وملاحق.
- المولّى عليهم والمتصرفين والمخالطين.
- نسيان الله ونسيان المبتدأ والمنتهى....

من المؤكّد أن هذه الرسالة هي نتاج تجربة في مجال القضاء وكما رأينا أعلاه لم يكن ابن خلدون بعيدا عن ذلك خاصة في المرحلة المصرية من حياته. وهي تتميز بكونها ثمرة تجربة عملية وخبرة في القضاء إضافة إلى زاد نظري هام وأسلوب منهجي متميز. ولو أننا نميل إلى الظن بأنه التجأ إلى

---

[142] - **المقدمة** (بيروت 1960)، ج1 ، 507 -514 .

كتابتها نتيجة الضغوطات التي كان يتعرض إليها والمؤامرات التي كانت تحاك ضده فهو يهدف من ورائها إلى "إزالة كل لوم ضده" ونفهم ذلك من عنوان الرسالة: " مزيل الملام".

الإطار العام لفهمه للقضاء هو الحكم بما أمر الله فهو مثل كل قاض مسلم يعتمد على الأدلّة من الكتاب والسنة وهو ينطلق من مبدأ المساواة بين المتخاصمين مهما كان موقعهم ورتبتهم الإجتماعية فالقاضي العدل عنده هو الذي: " يأذن في إحضار الخصوم غير مسامح لنفسه بقلّة لسان أو حركة خاطر حتى يكونوا عنده في الحق سواء، ولا تأخذه في الله لومة لائم..."[143] إثر ذلك نراه يتوخى طريقة خاصة في وضع الخطوط الكبرى التي يجب على القاضي اتباعها والمواضع الأساسية التي عليه الوقوف دونها. وجاء كل ذلك في شكل تنبيهات مبوبة في داخل كل فصل وعددها الجملي 18 تنبيها[144]. وفي بداية كل فصل يقول مباشرة بعد العنوان: " ويشتمل علي تنبيهات" ثم يذكرها تباعا : " التنبيه الأول" ، " التنبيه الثاني" ....

---

[143] - مزيل الملام عن حكّام الأنام، الرياض، 1417 هـ ، ص 108 .

[144] - ن م ص 130، 131 ، 133 ، 135 ، 136 ، 137 ، 141 ، 142 ، 143 ، 144 ، 145 .

ومما يذكرنا بالأسلوب الخلدوني المتبع خاصة في " المقدمة" اختتامه كل عنصر بدعاء ومن بين الأدعية التي استعملها:

- والحمد لله تعالى وحده ، استعملت خمس مرات.[145]
- وحسبنا الله ونعم الوكيل ، استعملت ثلاث مرات.[146]
- والله تعالى المستعان ، استعملت مرتان .[147]
- وبالله تعالى التوفيق، استعملت مرة واحدة.[148]
- والله الموفّق والمعين وهو حسبنا ونعم الوكيل.[149]

كما أنه ينهي توصياته بخاتمة عامة تدعو أساسا إلى الخشية من الله أثناء أداء الواجب وإصدار الأحكام : " فعليك بخشية الله تعالى في الغيب والشهادة وكلمة الحق في الرضا والغضب والقصد في الفقر والغنى واطلب نعيما لا ينفذ وقرة عين لا تنقطع، واحرص على التأهل للذّة النظر إلى وجه الله العظيم والشوق إلى لقائه"[150]. وفي الحقيقة لم يهمل ابن

---

[145] - ن م ، ص 100 ، 109 ، 113 ، 133، 139 .
[146] - ن م ، ص 120 ، 145 ، 156.
[147] - ن م ، ص 143 ، 144.
[148] - ن م ، ص 121 .
[149] - ن م ، ص 156.
[150] - ن م ، ص 150.

خلدون أي ركن من أركان القضاء ولا أي طرف من الأطراف لم يذكره من ذلك:

- أعوان القاضي: نواب الحكم، النقباء، الوكلاء، الأمناء، نظّار الأوقاف، المعدلون (عدول الإشهاد).[151]

- الأطراف المولّى عليها: الأيتام ، الأرامل ، الفقراء ، المساكين ، أبناء السبيل ، طلبة العلم ، المحبوسين (السجناء).[152]

- المرافق التي يشرف على تسييرها القضاة : الأوقاف ، المساجد ، أموال اليتامى...[153]

- الأطراف المؤثّرة بصفة غير مباشرة في بعض الأحكام : الأصدقاء، المقربون ن أفراد الأسرة، أصحاب النفوذ.[154]

لكلّ هذه الاعتبارات وخاصة بسبب تجربة ابن خلدون في القضاء، والتطابق بين أسلوب هذه الرسالة وأسلوب كل من " لباب المحصل " و" شفاء السائل " من حيث الترتيب والتبويب والتعليل نميل إلى اعتبار هذه الرسالة من بين مؤلّفات ابن

---

[151] - ن م ، ص 135 – 137.
[152] - ن م ، ص 130 – 133.
[153] - ن م ، ص 130 -133.
[154] - ن م ، ص 141 – 144.

خلدون التي ضاعت أو التي لم يعرها اهتماما خاصا بحكم صغر حجمها إذا ما قارناها بالمقدمة والعبر أو لأنها نتاج لحظة اهتم فيها الكاتب بموضوع معين ثم نسيها أو أهملها.

خاتمة:

لا يخفى علينا أنّ بعض التساؤلات ما زالت عالقة وأولها: لمن كتبت هذه الرسالة ومتى كان ذلك بالضبط فابن خلدون يقدم عنوان الرسالة مباشرة دون أن يفيدنا بتلك المعلومات التي عادة لا يغفل عنها علماء المسلمين الذين يقدمون مؤلفاتهم بفقرة تقدم العمل وتبشر بالنص مع ذكر العنوان الذي تم اختياره من قبيل : " ووسمتها ب...". كذلك نلاحظ الإكثار من الاستشهاد بالشعر ويكاد يكون ذلك في كلّ فقرة وهو أمر غير معهود عند ابن خلدون.

غير أنه يحق لنا أن نرى في هذا العمل نفحة من روح التصوف خاصة ونحن نعلم أنّ ابن خلدون قد تولّى إدارة خانقاه في القاهرة وما يعنيه ذلك من اقتراب من الصوفية وآدابها . وهو يحدثنا أيضا في هذا العمل بالذات عن رسالة أخرى ألّفها توحي بذلك عندما قال: " وإملاؤنا المسمى : " تذكير السهوان" [155] وهو شرح لحديث روته أسماء بنت عميس عن

[155] - ن م ، ص 153.

الرسول (ص): "بئس العبد عبد تخيل واختال ونسى الكبير المتعال، بئس العبد عبد تجبر واعتدى ونسى الجبار الأعلى، بئس العبد سهى ولهى ونسى القبر والبلى..."

وعموما يمكن اعتبار هذه الرسالة تمثّل إضافة نوعية في مجال فقه القضاء في المجتمعات الإسلامية الوسيطة وذلك من حيث تقسيماتها ومنهجها ومحتواها. ونحن بقراءتها نشعر وكانّ ابن خلدون أثناء تدوينه لها قد أخذ مسافة مع الموضوع الذي طرحه وذلك يعكس نوعا من الموضوعية التي سنجدها في بقية الرسائل وكان ديدنه التحليل البطيء المثمر وقوة الاستنتاج دون الوقوع في الهامشيات والحشو اللّفظي.

البيبليوغرافيا

المصادر:

1- ابن الخطيب (لسان الدين)، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، مكتبة الخانجي، القاهرة 1975.

2- ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمان)، **كتاب العبر**، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1960 (7 مجلدات).هذه الطبعة تحتوي على المقدمة (المجلد الأول في جزئين) والتعريف (في نهاية المجلد السابع)

3- ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمان)، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959.

4- ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمان)، **لباب المحصل في أصول الدين**، الإسكندرية، 1996.

5- ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمان)، **مزيل الملام عن حكّام الأنام**، الرياض 1417 هـ.

6- السخاوي (شمس الدين محمد)، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار الجيل، بيروت. (مصورة عن طبعة القاهرة 1353 هـ)

7- السيوطي (جلال الدين)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1968 .

8- العسقلاني (ابن حجر)، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، مكتبة الخانجي، القاهرة ، د ت.

الدراسات:

1- **احمد علي، القضاء في المغرب والأندلس منذ الفتح وحتى نهاية القرن التاسع الهجري، دراسات تاريخية، عدد** 53-54، **تموز- كانون الأول** 1995، **ص** 145-173.

2- **جدلة إبراهيم، المرحلة المرينية في حياة ابن خلدون، ضمن أعمال: ابن خلدون ومنابع الحداثة، بيت الحكمة، قرطاج،** 2006، **ج**1، **ص** 71-87.

3- **جدلة إبراهيم، منزلة الشعر العربي في فكر ابن خلدون ، المسار، عدد** 15 ، **مارس** 1993 ، **ص** 110 – 117 .

4- **زكرور إبراهيم، القضاة الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام في عصر المماليك ، دراسات تاريخية، عدد** 53-54، **تموز- كانون الأول** 1995**ن ص** 61-79.

5- **عاضي حسين، ابن خلدون مؤرخا، بيروت** 1991.

6- **الصليبي كمال سليمان، النظام القضائي في مصر والشام في عصر المماليك ، الأبحاث، السنة** 11،**ج**4، **كانون الأول،** 1958، **ص** 473-489.

7- **علي عبد الواحد وافي ، عبد الرحمان بن خلدون: حياته وآثاره ومظاهر عبقريته، القاهرة** 1975.

منزلة الشعر العربي في فكر ابن خلدون

رغم ما خصصه الباحثون لفكر ابن خلدون ورغم تطرقهم لمختلف جوانبه فان البعض منها لم يستوف حظه من البحث. ومن أبرز هذه الجوانب المغمورة علاقة ابن خلدون بالشعر أو منزلة الشعر في فكر ابن خلدون [156].

وقد خصص ابن خلدون عدة فصول من "المقدمة" للحديث عن الشعر [157]. كما نظم الشعر في العديد من المناسبات إذ وصلنا البعض من أشعاره برواية الكاتب نفسه في "التعريف"[158]. وقد انطلقت في هذه المحاولة من التعريف ابن خلدون للشعر العربي ثم تطرقت إلى موقفه من الشعر كمفكر وكناقد واختتمت كل ذلك بالتعرض إلى ابن خلدون الشاعر.

) – من المحاولات القليلة التي تطرقت لهذه المسألة مقالة عامر غديرة:" ابن خلدون والشعر العربي"،الفكر،،سنة 6 ،عدد6 مارس 1961.

[156]

[157]) المقدمة، مكتبة لبنان، بيروت 1970 (3أجزاء) III، 325-359.

[158]) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، دار الكتاب البناني - دار الكتاب المصري، بيروت -القاهرة، 1979

I - مفهوم الشعر عند ابن خلدون:

قسم ابن خلدون لسان العرب إلى قسمين : النظر والنثر، وأكد على اشتمال كل واحد منهما على أنماط ومذاهب في الكلام [159] كما نبه إلى صعوبة الإجادة فيهما في نفس الوقت [160] مفسرا ذلك فان من سبقت له إجادة ملكة قل أن يجيد أخرى[161].

واعتبر ابن خلدون الشعر من بين كلام العرب شريفا وذلك لأهميته في حياتهم فهو :" ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطبهم"[162]و انطلق من تعريفات المتقدمين [163] لتحديد مفهوم الشعر، فهو حسب رأيه: الكلام الموزون المقفى الذي تكون أوزانه كلها على روي واحد[164] ثم حاول أن يتجاوز تعريف العروضيين هذا مضيفا بأنه:" الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله

---

[159]) **المقدمة**،III ، 322

[160]) ن م ، III، 325

[161]) ن م ، III، 7 - 326

[162]) ن م ، III ، 8 32

[163]) عامر غديرة، ابن خلدون والشعر العربي ، **الذكرى**،VI ،6،26

[164]) **المقدمة**،III ، 322

وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به "[165]. إذن فهو يخضع لأساليب حددها العرب مما جعله في لسانهم غريب النزعة وعزيز المنحى[166]. ولا يفوت ابن خلدون أن يعرف الأسلوب بأنه المنوال الذي تنسج فيه التراكيب أو القالب الذي ترص فيه[167]. وهذه الأنماط تتكون نتيجة عملية انتقاء فكري لبعض الصور التي رسخت في الذهن [168] وهو ما يبرر رأيه بان هذه الملكة تحصل بممارسة وحفظ كلام العرب[169].

ولمختلف الفنون الشعرية من مدح ورثاء وحماسة أساليب تختص بها[170] وهذه الأساليب تباح فيها اللوذعة وخلط الجد بالهزل والأطناب في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات[171].

وفيما يخص هذه الأساليب يبدو ابن خلدون محافظا وضد كل تجديد " فما كان من الكلام منظوما وليس على تلك الأساليب فلا يسمى شعرا"[172] ومن هذا المنطلق فهو لم يناقش

---

[165]) ن م ، III ،335

[166]) ن م ، III ،327

[167]) ن م ، III ،329

[168]) ن م ، III ،330

[169]) ن م ، III ،313

[170]) ن م ، III ،323

[171]) ن م ، III ،324

[172]) ن م ، III ،335

رأي بعض شيوخه الذين اعتبروا أن نظم المتنبي والمعري ليس من الشعر في شيء لأنهما لم يجريا على أساليب العرب"[173] كما لم يناقش رأيهم في شعر ابن خفاجة شاعر شرق الأندلس " لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد"[174] ولكي يتجنب ولو نسبيا مسؤولية هذا الموقف نراه يحكم " الذوق"[175] والذوق عند ابن خلدون هو " حصول ملكة البلاغة للسان" [176] وقد فسر ذلك بان الذوق" إنما هو موضوع لإدراك الطعوم لكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام كما هو محل لإدراك الطعوم استعير لها اسمه أيضا فهو وجداني للسان كما أن الطعوم محسوسة له فقيل له ذوق"[177] وحسب رأيه تتعدد الأذواق وتختلف حسب الانتماء الجغرافي ، فلا يتذوق الأندلسي أشعار أهل الأندلس لان كل أحد منهم مدرك بلاغة لغته وذائق محاسن الشعر من أهل جلدته"[178].

ولنتساءل ما هو المرشح الذي يدرك عبره ابن خلدون شعر الآخرين وهو الأندلسي الأصل المغربي المولد المشرقي القرار؟

---

[173]) ن م ، III ،6-335

[174]) ن م ، III ،338

[175]) ن م ، III ،339

[176]) ن م ، III ،313

[177]) ن م ، III ،315

[178]) ن م ، III ،433

هل كانت أذواقه دائما تعبر عن المحافظة؟ ألم يتناقض عندما قارن ما كتب في الجاهلية من أشعار بما كتب بعد ظهور الإسلام وظهر بمظهر المجدد معتبرا أن " كلام الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم "[179] لان الذين أدركوا الإسلام " سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرءان والحديث الذين عجز البشر عن الإتيان بمثلها"[180].

II - ابن خلدون الناقد:

لقد عايش ابن خلدون فترة هيمنة المذهب المالكي على بلاد المغرب والأندلس وتسليط الفقهاء نوعا من المراقبة على مختلف مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. وكان الموقف العام من الفنون والعلوم في تلك الفترة يمتاز بالتحجر وفي أحسن الحالات بالتجاهل .

ورغم ما وسم به ابن خلدون من انه المفكر " العقلاني" [181] فهو يبدو شديد التأثر بالمدرسة الفقهية المالكية ألم يقل إن

---

[179]) ن م ، III ،349

[180]) ن م ، III ،350

[181]) M.A.EL ALEM « **Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun »**, Actes…P 48. V MUQADDIMA », **Actes du "**.MONTEIL , « Pour une relecture de la , **Colloque Int.Sur Ibn Khaldoun**, Alger 1982, P, 49.

" الشارع (نهانا) عن النظر إلى الأسباب" [182] كما أنه يعتبر " العلوم عارضة في العمران... وضررها في الدين كبير"[183] وقد انعكس ذلك على موقفه من بعض فنون الشعر والذي تأثر فيه بشيوخه دون مناقشتهم في ذلك فحكمه على البديع لا يتعدى رأي أبي القاسم الشريف السبتي الذي يقول:" هذه الفنون البديعة إذا وقعت للشاعر أو للكاتب فيقبح أن يستكثر منها" [184]. وهو كذلك رأي شيخه أبي البركات البلفيقي الذي كان يحذر تلاميذه من تعاطي هذه الصنعة ويتمنى أن يشاهد من يقوم بذلك " وقد عوقب بأشد العقوبة ونودي عليه"[185].

غير أن هذا التوجه لم يؤثر كليا على ابن خلدون إذ نراه من حين لأخر يوجه بعض النصائح أو ينتقد طريقة ما في كتابة الشعر أو يعبر عن موقف معين فهو ينصح الشاعر باجتناب الحوشي من الألفاظ والمقعر وكذلك السوقي المبتذل بالتداول في الاستعمال وكذلك المعاني المبتذلة بالشهرة كقولهم النار حارة والسماء فوقنا ...[186]و من جهة أخرى عبر عن عدم موافقته للتكلف في الشعر فهو يرى أن الكلام "المصنوع بالمعاناة والتكليف قاصر عن الكلام المطبوع

---

[182]) **المقدمة** ، III ،29

[183]) ن م ، III ،209-210

[184]) ن م ، III ،356

[185]) ن م ، III ،356

[186]) ن م ، III ،339

لقلة الاكتراث فيه بأصل البلاغة" [187] وقد سمحت مطالعاته بان يقيم الشعر العربي في مختلف المناطق وكان دائما محافظا في منطلقاته فاعتبر أن أشعار أهل المشرق حتى العهدين الأموي والعباسي جيدة لبعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم[188] وهو نفس الحكم على أشعار أهل الأندلس " حتى كان الانفضاض والجلاء أيام تغلب النصرانية ... وتناقص العمران فتناقص ذلك شان الصنائع كلها فقصرت الملكة فيهم عن شانها حتى بلغت الحضيض "[189] أما أشعار أهل افريقية فهي حسب اعتباره بعيدة من الملكة ونازلة عن الطبقة وما كان بها من مشاهير الشعراء إلا ابن رشيق وابن شرف[190].

أخيرا نلاحظ أن ابن خلدون قد عبر أيضا عن ترفعه عن انتحال الشعر وانتقد بشدة الشعراء الذين مدحوا الأمراء" طالبين معروفهم فقط لا سوى ذلك من الأغراض كما فعله حبيب والبحتري والمتنبي وابن هانئ..."[191] وهو ما جعل ، حسب رأيه، اقتصار نظم الشعر على الكدية والاستجداء وقد أنف من ذلك أهل الهمم والمراتب" وأصبح تعاطيه هجنة في الرئاسة

---

[187]) ن م ، III ،357

[188])ن م ، III ،320

[189]) ن م ، III ،319

[190]) ن م ، III ،9- 318

[191]) ن م ، III ،359

ومذمة لأهل المناصب"[192]. ولنتساءل هل كان ابن خلدون يعتقد فعلا فيما يقوله؟ هل طبق هو نفسه هذه الآراء التي تلقاها من شيوخه أو اجتهد في طرحها؟ هذا ما سنعرفه من خلال ابن خلدون و كتابة الشعر.

III - ابن خلدون الشاعر:

يعتقد ابن خلدون انه لابد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته تكون جودة الملكة الحاصلة [193]و بما أن الملكة الشعرية تنشا بحفظ الشعر، ما هي الأشعار التي حفظها ابن خلدون؟

لقد تتلمذ ابن خلدون على عدة شيوخ منهم : أبو القاسم الشريف السبتي " منفق اللسان العربي بالأندلس لوقته"[194]. وكذلك أبو البركات البلفيقي "و كان من أهل البصر في اللسان والقريحة"[195]. وخاصة منهم " إمام العربية والأدب بتونس أبو عبد الله محمد بن بحر"[196]و قد نصحه هذا الأخير بحفظ الشعر فحفظ "كتاب الأشعار الستة (المعلقات)،

---

[192]) ن م ، III ،359

[193]) ن م ، III ،6 - 345

[194]) ن م ، III ،356

[195]) ن م ، III ،355

[196]) التعريف، 19

والحماسة للأعلم، وشعر حبيب (ابن أوس)و طائفة من شعر المتنبي، ومن أشعار كتاب الأغاني"[197] وسقط الزند للمعري[198] كما حفظ أيضا قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات والرسم[199]. وقد اعتبر ابن خلدون أن محفوظة قليل وقد خدش ملكته وأعاق قريحته ما درسه وحفظه من كتب الفقه والأصول والمنطق[200] لذا فهو يعترف بضعفه في نظم الشعر قائلا:" أجد استصعابا علي في نظم الشعر متى رمته" [201]. وقد عبر عن ذلك في قصيدة يمتدح فيها السلطان الحفصي أبي العباس أحمد عندما قال:

فأبيت يعتلج الكلام بخاطري

والنظم يشرد والقوافي تجفل

.....

وهي البضاعة في القبول نفاقها

سيان فيها الفحل والمتطفل

---

[197])ن م ، 19

[198]) بدر الدين القرافي، **توشيح الديباج**، بيروت 1983،118

[199]) **المقدمة**،III ، 349

[200]) ن م ، III ،349

[201]) ن م ، III ،348

أما ما وصلنا من شعره فهو قليل وقد ورد جلّه في "التعريف"[202]. وحسب ما جاء في هذا الكتاب كانت بداية نظم ابن خلدون للشعر إثر امتحانه وحبسه من طرف السلطان المريني أبي عنان سنة 758هـ/1357م وكان آخر ما كتب سنة 791هـ/1389م قصيدة موجهة إلى الجوباني الذي أمره الملك الظاهر على دمشق آنذاك . وباستثناء هذه القصيدة كانت كل القصائد الأخرى موجهة إلى سلاطين بلاد المغرب والأندلس: أبو عنان ثم أبو سالم بفاس وابن الأحمر بغرناطة وأبو حمو صاحب تلمسان وأبو العباس أحمد بتونس. وإن كانت أولى وأخر قصائده في الاستعطاف من أجل رفع ما حل به من مظالم فان بقية قصائده كانت كلها في المدح. فهذا المفكر الكبير ذي الطموحات السياسية الكبيرة الذي انتقد الشعراء الذين مدحوا الملوك والذي اعتبر تعاطي هذا النوع من الشعر مذمة، لا يأنف من التقرب والتوسل لسلاطين عصره. غير أنه لم يكن الشاعر " المحترف " فهو إلى جانب إقلاله في كتابة الشعر كان لا يتقدم بقصائده إلا في بعض المناسبات وخاصة الدينية منها مثل : المولد النبوي الشريف[203] أو عيد الفطر [204] واختيار هذه المناسبات من شأنه أن يخفف وطأة ما حمل نفسه عليه إذ أن شخصا أبيا وطموحا

---

[202]) التعريف، 257

[203]) ن م ، 72-89-91-93-95

[204]) ن م ، 80-142

مثل ابن خلدون لا يمكن أن يمدح الغير إلا وهو كاره لما يفعل . وهنا يأتي التناقض الثاني في ممارسة للشعر إذ أنه كان يرى أن الكلام المصنوع بالمعاناة والتكلّف قاصر عن الكلام المطبوع. وهو في الحقيقة على وعي بذلك فأثناء كتابته للسر والإنشاء للسلطان أبي سالم قال: " وأخذت على نفسي بالشعر، فانثال على منه بحور ، توسطت بين الإجادة والقصور..."[205]

ولم يختلف أسلوبه كثيرا عن القدماء في نظم الشعر ، فهو يذكر الديار والدمن والآثار:

ما هاجني طرب ولا اعتاد الجوى

لولا تذكر منزل وحبيب

أهفو إلى الأطلال كانت مطلعا

للبدر منهم أو كناس ربيب[206]

ثم يصل ذلك النسيب ويشكو شدة الشوق:

وإذا الديار تعرضت لمتيم هزته ذكراها إلى التشبيب

---

[205]) ن م ، 72

[206]) ن م ، 73

إيه عن الصبر الجميل فانه

ألوى بدين فؤادي المنهوب[207]

و بعد ذلك يتخلص الى تعديد معجزات الرسول والإطناب في مدحه:

إني دعوتك واثقا بإجابتي

يا خير مدعو وخير مجيب

قصرت في مدحي فإن يك طيبا

فيما لذكرك من أريج الطيب[208]

و لا يفوته في نهاية المطاف أن يمدح السلطان (أبي سالم) ويؤكد خلوصه إليه:

يا ابن الألى شادوا الخلافة بالتقى

واستأثروك بتاجها المغصوب

.....

[207]) ن م ، 73

[208]) ن م ، 75

لله مجدك طارفا أو تالدا

فلقد شهدنا منه كل عجيب [209]

وهكذا نلاحظ مرة أخرى أن ابن خلدون بقي ممزقا بين المحافظة على عمود الشعر الذي أقره القدماء ومحاولة التجديد خاصة على مستوى الاهتمام بالمولد النبوي الشريف كغرض أساسي من أغراض الشعر في هذا العصر .

وعموما يمكن القول أن ابن خلدون كان فعلا مقلا في كتابة الشعر فقصائده التي أوردها تعد على الأصابع لكنها تتخلل فترة لا تقل عن الثلاثين سنة (من 758هـ/1357م إلى 791هـ/1389م) وهي بذلك خير شاهد على مصير هذا المفكر والسياسي فهي تنطلق من وسط بلاط بني مرين حيث تحاك المؤامرات التي لعب فيها شاعرنا الأدوار الأولى إلى جانب الوزراء والسلاطين فكان استعطافه حتى في فترات الضعف يعكس صورة الرجل ونفسيته في عنفوان قوتها :

على أي حال لليالي أعاتب

وأي صروف للزمان أغالب

---

[209]) ن م ، 76

كفى حزنا إني على القرب نازح

وإني على دعوى شهودي غائب

وإني على حكم الحوادث نازل

تسالمني طورا وطورا تحارب[210]

لكن مع مرور الزمن وتوالي النكبات والمصائب وتقدم السن وتحطم الأحلام أصبح طموح ابن خلدون لا يتعدى البحث عن إدارة خانقاه. وإثر عزله عن إحدى الخوانق كتب قصيدة تعد سبع وستين بيتا يتوسل فيها قصد إرجاعه إلى منصبه وكانت إلى جانب ضعفها من الناحية الفنية تحمل صورة ذليل يتوسل من أجل لقمة العيش لا أكثر:

سيدي والظنون فيك جميلة

وأياديك بالأماني كفيلة

.....

لا تضعني فلست منك مضيعا

ذمة الحب والأيادي الجميلة

---

[210]) ن م ، 69

وأجرني فالخطب عض بنابيه وأجرى إلى حماي خيوله

.....

العزيز السلطان والملك الظا هر فخر الدنيا وعز القبيلة

ومجير الإسلام من كل خطب كاد زلزال بأسه أن يزيله

.....

وأعينوا على الزمان غريبا يشتكي جدب عيشه ومحوله

جاركم ضيفكم نزيل حماكم

لا يضيع الكريم يوما نزيله[211]

لقد اهتم ابن خلدون بالشعر كناقد وكشاعر ونستشف عبر كتاباته العديد من التناقضات التي تعكس من جهة روح العصر التي تميزت بسيطرة الفكر المالكي على مختلف مظاهر الحياة[212] و من جهة أخرى تناقضاته الشخصية التي جاءت نتيجة محاولة التوفيق بين مكوناته الفكرية

---

[211]) ن م ، 365 - 370. والقصيدة موجهة إلى الجوباني الذي أمره السلطان الظاهر سنة 791هـ /1389م على دمشق.

[212]) هذه الظاهرة عبر عنها المفكر محمد أركون بعبارة :" إيديولوجية الدمج المراقب" انظر: M.ARKOUN, **Modes de présence de la pensée arabe en occident musulman**, in : *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984, P, 314.

وطموحاته الشخصية وما فرضه عليه خطب الزمان من انتكاسات. وللاقتراب أكثر من ابن خلدون وفهم مختلف جوانب حياته أصبح من الضروري دراسة أشعاره رغم قلتها .

الشعر الشعبي في فكر ابن خلدون

لئن اهتم ابن خلدون بالشعر العربي بصفة عامة[213] وخصص له العديد من الفصول في مقدمته، بل ونظّم أيضا العديد من القصائد، فإنه لم يهمل الحديث عن الشعر الشعبي الشفوي الذي تطرق إليه بإطناب العارف بخباياه . وقد خصص لهذا الغرض فصلا كاملا تناول فيه مختلف اشكال الشعر الشعبي بصنفيه البدوي والحضري في بلاد المغرب والأندلس. وجاءت أهمية ما كتبه ابن خلدون في هذا المجال عاكسة كونه شاهد عيان ومطّلع عن قريب عما كان ينتج في هذه الأصقاع من شعر وغناء وأزجال... وقد ظهر بذلك في مظهر الراوية والناقد.

في هذه المداخلة سنتحدث عما يسميه ابن خلدون : " أشعار العرب (أي البدو) وأهل الأمصار (أي الحضر) لهذا العهد" ، وهو يعني بذلك الشعر البدوي والحضري في شكله الشعبي، مع تقديم نماذج من ذلك . وسنتطرق بعد ذلك إلى الخصائص اللغوية والفنية لهذا الشعر ، وأخيرا سنتناول مدى تعبير هذا

---

[213] إبراهيم جدلة ، " منزلة الشعر العربي في فكر ابن خلدون"، المسار ، عدد 15، مارس 1993، ص 110 - 117.

النتاج الفكري الشعبي عن الواقع السياسي والاجتماعي لتلك الفترة التي شهدت ابن خلدون يجوب بلاد المغرب من إفريقية إلى الأندلس. لكن قبل ذلك لا بد من الحديث عن علاقة ابن خلدون بالمجال المغربي بصفة عامة واهتمامه بالعنصر البشري وخاصة الأنساب التي تمثل ركيزة المجتمع البدوي آنذاك فلا مجال للفرد خارج قبيلته ولا تاريخ للقبيلة إلا في نطاق نسب يربط حاضرها بماض حقيقي او وهمي تفاخر به وتعمل من أجل المحافظة عليه وربما إثراؤه من جيل إلى جيل. وطبعا إلى جانب هذه الأنساب الحقيقية أو الوهمية المختلقة هناك التراث الثقافي الشفوي وعماده الشعر المنظوم باللغة المحكية أو لغة التخاطب. وهذا الديوان يعطينا الكثير من المعلومات عن الحياة اليومية والاجتماعية والسياسية للقبيلة ويبرز لنا بطريقة لا مجال للشك فيها عن طريقة كلام الناس ومصطلحاتهم المستعملة آنذاك ...

I -ابن خلدون والمجال والأنساب:

كانت حياة ابن خلدون الطويلة نسبيا (732 هـ /1332 م – 808 هـ / 1406 م) مقسومة بين افريقية وبلاد المغرب

ومصر. فحين بلغ العشرين من عمره وهو لم يزل شابا يافعا غادر مسقط رأسه حاضرة تونس بمحض إرادته، استهوته المغامرة السياسية والعلمية بعد ان انبهر بالمرينيين الذين كانوا قد غزوا افريقية منذ سنة 748 هـ / 1349 ، فانجر وراءهم طمعا في الجاه وطلبا للمزيد من العلم والمعرفة. كانت هذه المغامرة طويلة ومشوقة ومليئة بما يفرح القلب ولا تخل مما يكدر الذهن ودامت من سنة 752 هـ / 1351 م إلى 784 هـ /1338 م تاريخ الرحيل إلى مصر. خرج من تونس وهو في العشرين من عمره وعاد إليها لكي يغادرها وهو في الثانية والخمسين: أكثر من ثلاثين سنة قضاها يتنقل من مدينة إلى أخرى ومن بلاط إلى آخر ومن مجال قبلي إلى مجال بشري يختلف عنه. هذه الرحلة هي الإضافة الحقيقية التي وفرها ابن خلدون لمن جاء من بعده.

انتقل ابن خلدون بين بلاطات فاس وتلمسان وغرناطة وتونس، وكان هذا التنقل ناتج أحيانا عن الدعوة وأحيانا أخرى عن الإبعاد واللجوء فكان محل ترحاب في بعض المرات ومحل تهجم وطرد في أخرى. كان مصيره عبارة عن سلسلة من الخيبات تتخللها لحظات مجد عابرة وما بين هذه وتلك كان يمر بالقبائل العربية البدوية حيث يقيم بينها ويوجهها لمساندة هذا الأمير أو ذاك. وخلال هذه الإقامات أو المهام كان شديد الاهتمام بأنساب هذه القبائل وبالمأثور من أشعارها.

بصفة عامة تحرك ابن خلدون في المجال المغربي والأندلسي بصفة عامة، فقد انطلق من تونس حاضرة افريقية ومر ببسكرة ثم اتبع خطى المرينيين نحو تلمسان ابان احتلالها ثم استقر بفاس وسافر منها إلى غرناطة، هذا المجال الجغرافي الواسع كان مرتعا للقبائل الهلالية والسليمية التي حاولت مقاومة الموحدين لكنها انهزمت في معركة سطيف (سنة 555 هـ / 1160م) وإثر ذلك تم جرها قسرا إلى المغرب الأقصى بل أقحمت في حركة الجهاد ضد المسيحيين بالأندلس[214]. عاش ابن خلدون بعد هذه الأحداث بحوالي قرنين من الزمن ومر بكل الديار التي استوطنها هؤلاء وأخذ منهم الكثير من المعلومات حول مأثوراتهم وأنسابهم، لذلك خصص جزء هاما من كتاب العبر[215] للحديث عن انساب هؤلاء، وقد وضعهم في الطبقة الرابعة من العرب المستعجمة وتحدث عنهم منذ دخولهم إفريقية إلى حدود منتصف القرن الثامن هجري. وكان كلّما تحدث عن مجموعة وضعها في مكانها من حيث النسب والقوة والمجال الذي تسيطر عليه معتمدا في ذلك على روايات من التقى بهم أو من وصلته رواياتهم من شيوخ هذه

---

[214] - عن كل هذه الأحداث : انظر مقالنا: "قبائل رياح من النيل إلى الأطلسي"، ضمن أعمال: **القبيلة في العالم العربي الإسلامي، المجلة التونسية للعلوم الإجتماعية**، عدد 127 ، سنة 2004، ص 103 – 114.

- ابن خلدون (عبد الرحمان)، **كتاب العبر**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1965، [215] المجلد السادس، ص 1 - 174 .

القبائل السابقين[216] ومن الذاكرة الجماعية بصفة عامة. ولم تكن هذه المعلومات دقيقة بما فيه الكفاية حتى أنه كثيرا ما شكك فيها هو بنفسه تشكيكا مباشرا أو بصفة غير مباشرة قائلا " والله أعلم" . ومن المؤكد أن ابن خلدون كان يتصرف في تلك الأصقاع التي مر بها كما يتصرف الباحثون في الأنتروبولوجيا اليوم خاصة عندما سعى إلى جمع أشعار القبائل التي مر بها ولانشك في أنه كان يقوم بعملية الجمع كتابيا في جذاذات أو كراريس استعملها فيما بعد أثناء تدوينه لتاريخه الكبير.

وإضافة إلى هذا الاهتمام البارز بالشعر العربي بصفة عامة فإن ابن خلدون قد اهتم بالتراث الشفوي الشعبي سواء المتداول في المدن أو المرتبط بالبوادي وخاصة الشعر البدوي الذي كان متداولا عند قبائل بني هلال وبني سليم. وهو ما سنراه في القسم التالي من البحث. وهو تراث يمكن اعتباره أقرب إلى عامة الشعب وإلى قضاياهم واهتماماتهم بل إن البعض منهم يؤرخ لأهم الأحداث التي عاشتها هذه الفئات في نفس الوقت الذي تم تناسيها في المصادر الرسمية التي لا تبدي اهتماما إلا بالبلاط وما يدور حوله أو بالعلماء كنخبة في المجتمع، وهو ما

---

[216] - انظر مثلا : العبر، المجلد السادس، ص 121، 122، 174.

يعطي أهمية قصوى لهذا التراث " الشعبي" الذي كان شفويا في الأصل لكن تم تثبيته كتابيا من طرف ابن خلدون وهذا يحسب له.

II - الشعر الشعبي كما سمعه ورواه ابن خلدون:

كان ابن خلدون كثير التنقل بين الحواضر وبين القبائل، وكان شغوفا بجمع التواريخ والأنساب والأشعار التي يسمعها هنا وهناك وهي لعمري من مناقبه التي لم يتم التعرض إليها كثيرا في حين أنها من أهم أوجه الفكر الخلدوني الأصيل فهي ليست مجرد نقول واستنتاجات بل شهادات حية لشاهد عيان يتمتع بسعة العلم وبدقة الملاحظة وبالقدرة الكبيرة على النقد والمقارنة.

خصص ابن خلدون الفصل الستين[217] وهو الأخير من مقدمة تاريخه إلى " أشعار العرب (أي البدو) واهل الأمصار لهذا العهد (أي القرن الثامن هجري / الرابع عشر ميلادي)" ، فهو قد قسم

[217] - كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1960، ج 1، ص 1124 -1169.

مبحثه إلى قسمين: ما يهم الأعراب وما يهم المدن باعتبار أن اللغة المحكية أو لغة التخاطب تختلف بينهما في أي قطر كان ذلك إضافة إلى كونهما تختلفان أصلا مع اللغة العربية الأصيلة، لغة مضر. وعندما تحدث عن معاصريه بإفريقية قال: " فكان لجيل العرب بأنفسهم لغة خالفت لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات. وكذلك الحضر أهل الأمصار نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مضر في الإعراب وأكثر الأوضاع والتصاريف، وخالفت أيضا لغة الجيل من العرب لهذا العهد".[218]

هذا الاختلاف في اللغة أدى حتما إلى الاختلاف في نظم الشعر والغناء في كل منهما وكان ابن خلدون يميل أكثر إلى الأشعار البدوية وقد حاول أن يعطينا فكرة واضحة عن كل منهما على حدة. وبخصوص ما هو حضري تحدث عنه باقتضاب وأحيانا بسخرية . وقد أعطانا معلومات متفرقة عما كان موجودا في بغداد وتونس وفاس... ويذكر لنا أنه كانت لعامة بغداد فن من الشعر يسمونه " المواليا" (لعل كلمة موال المستعملة حاليا ترجع إلى هذا الفن) وتحته فنون كثيرة يسمون منها " القوما"...[219]

---

[218] - ن م، ج 1 ، ص 1124.

[219] - ن م، ج 1، ص 1166.

أما بتونس حيث ولد وعاش ابن خلدون فهو يفيدنا بان أهلها استحدثوا " فن الملعبة" وهو على لغتهم الحضرية إلاّ أن أكثره رديء لذلك فإنه لم يجهد نفسه بحفظ البعض منه حيث قال: " ولم يعلق بمحفوظي منه شيء لرداءته".[220]

ويضيف أن أهل الأمصار بالمغرب (أي المغرب الأقصى) استحدثوا هم أيضا فنا آخر من الشعر في أعاريض مزدوجة كالموشح نظموا فيه بلغتهم الحضرية وسموه عروض البلد . ويبدو ان هذا الفن جاء تحت تأثير الأندلسيين فأول من استحدثه فيهم رجل من أهل الأندلس نزل بفاس ويعرف بابن عمير.[221] وفي الأندلس استحدث المتأخرون فنا منه سموه بالموشح، ينظمونه أسماطا أسماطا وأغصانا أغصانا...[222]

لقد تنوعت هذه الفنون و تعددت اسماؤها التي يمكن ان نذكر منها : المزدوج والكازي والملعبة والغزل [223] واشتهر الكثير من الشعراء في هذه المجالات بمختلف حواضر المغرب ذكر منهم ابن خلدون : علي بن المؤذن بتلمسان[224] وشاعر يعرف بابن شجاع من أهل تازا[225] ورجل يعرف بالكفيف

---

220 - ن م، ج 1، ص 1166.
221 - ن م، ج 1، ص 1160.
222 - ن م، ج 1، ص 1137
223 - ن من ج 1، ص 1162.
224 - ن م، ج 1، ص 1163.
225 - ن م، ج 1، ص 1162.

من ضواحي مكناسة[226] وقد أبدع هذا الأخير في وصف رحلة أبي الحسن المريني إلى إفريقية وهزيمته بضواحي القيروان مع تعزية المرينيين عن هذه الهزيمة وإيناسهم بما وقع لغيرهم...

ومن مأثور ما نقل ابن خلدون عن ابن شجاع شاعر تازا:

المال زينة الدنيا وعز النفوس

يبهي وجوه ليس هي باهيا

فها كل من هو كثير الفلوس

ولوه الكلام والرتبة العاليا

يكبر من كثر مالو ولو كان صغير

ويصغر عزيز القوم إذا يفتقر

.....

اللي صارت الذناب أمام الروس

وصار يستفيد الواد من الساقيا

....

[226] - ن م، ج 1ن ص 1163.

اللي صار فلان يصبح بو فلان

ولو ريت كيف رد الجواب

عشنا والسلام حتى رأينا عيان

أنفاس السلاطين في جلود الكلاب[227]

أما الأشعار البدوية فهي أكثر حضورا في مرويات ابن خلدون في هذا الباب ولعل ذلك يرجع إلى قوتها الفنية وقربها الكبير من لغة مضر وكذلك إلى الملاحم التي كان أبطالها رجال هذه القبائل ودورهم في هذه المعركة أو تلك وفي مساندة هذا الأمير أو منافسه... زد على ذلك أن ابن خلدون نزل ضيفا في العديد من المرات على شيوخ هذه القبائل ولعب أحيانا دور الوسيط بينهم وبين بعض الأمراء أو السلاطين الذين كانوا في حاجة لدعمهم. كل هذه المعطيات تنضاف إلى ارتباط هذه القبائل بصفة فعلية او خيالية بالملحمة الهلالية والسيرة التي وصلتنا أساسا من خلال الأشعار التي تداولتها الأجيال وربما حورت فيها وأضافت أشياء وأسماء أو حذفت أحداثا وعناصر فاعلة لم تعد الذاكرة بحاجة إليها....

---

[227] - ن م ، ج 1، ص 1162.

يذكر لنا ابن خلدون بأن : " العرب (أي البدو) أهل هذا الجيل...يقرضون الشعر لهذا العهد (القرن الثامن هجري) في سائر الأعاريض... وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر (وهي طريقة لا تزال مستعملة إلى اليوم)، ثم بعد ذلك ينسبون. فأهل امصار المغرب من العرب يسمون هذه القصائد بالأصمعيات ، نسبة إلى الأصمعي راوية العرب في أشعارهم"[228] . ويفيدنا كذلك بأن أهل المشرق يسمون هذا الشعر البدوي ب" الحوراني" أو " القيسي".[229]

ولعلّهم كانوا ينوعون في أشعارهم حيث استحدثوا ايضا فنا آخر أصبح في القرن الثامن للهجرة كثير التداول في نظمهم " يجيئون به مغصنا على أربعة أجزاء يخالف آخرها الثلاثة في رويه ، ويلتزمون القافية الرابعة في كل بيت (رابع) إلى آخر القصيدة شبيه بالمربع والمخمس الذي أحدثه المتأخرون..."[230]

وقد أورد ابن خلدون الكثير من أشعارهم وخاصة منها ما يهم تغريبة بني هلال وما صدر فيها على لسان الشريف بن هاشم وهو يبكي الجازية بنت سرحان، ذاكرا ظعنها مع قومها إلى الغرب:

---

[228] - ن م ، ج 1، ص 1125.

[229] - ن م، ج 1، ص 1125.

[230] - ن م، ج 1، ص 1125.

قال الشريف ابن هاشم علي

ترى كبدي حرى شكت من زفيرها

....

ونادى المنادي بالرحيل وشددوا

وعرج عاريها على مستعيرها

وشد لها الأدهم دياب بن غانم

على ايدين ماضي وليد مقرب ميرها

وقالهم حسن بن سرحان غربوا

وسوقو النجوع إن كان أنا هو غفيرها[231]

وقد تعددت القصائد المنسوبة للشريف بن هاشم منها ما جاء على لسانه وهو يذكر عتابا وقع بينه وبين ماضي بن مقرب:

تبدى ماضي الجبار وقال لي

أشكر ما نحنا عليك رضاش[232]

---

[231] - ن م، ج 1 ، ص 1126 -1127.

[232] - ن م، ج 1، ص 1128.

ولعل الجازية الهلالية هي أيضا نظمت شيئا في التغريبة والانتصار على زناتة قائلة:

وأي شيء ضاع لي في الشريف بن هاشم

وأي رجال ضاع قبلي جميلها

لقد كنت أنا وياه في زهو بيتنا

عناني بحجة ما غباني دليلها[233]

وبعيدا عن الجانب الملحمي / الأسطوري لتغريبة بني هلال وهي البعيدة زمنيا عن عصر ابن خلدون، نراه يورد لنا أشعارا خارجة عن هذا التراث بل هي أقرب بكثير للواقع لأنها مرتبطة بأحداث بعينها مثل ما كتبه سلطان بن مظفر بن يحي من الذواودة (أحد بطون رياح) عندما كان معتقلا بالمهدية في سجن الأمير أبي زكرياء يحي الأول[234] **:**

يقول وفي بوح الدجى بعد وهنة

حرام على أجفان عيني منامها

---

[233] - ن م، ج 1، ص 1128.

[234] - ن م، ج 1، ص 1129

.....

ونلقى سراة من هلال بن عامر

يزيل الصدا والغل عني سلامها

بهم تضرب الأمثال شرقا ومغربا

إذا قاتلوا قوما سريع انهزامها

وتعكس هذه القصيدة الصراع القائم بين الهلاليين وسلطة الحفصيين، وقدرة هؤلاء على سجن أقوى شيوخهم أحيانا. وكانت بعض أشعار هذه القبائل تتناول الصراع فيما بينها من أجل النفوذ والسلطة والمراعي، ونحن نعرف كيف تم استغلال هذه التناقضات بينها من طرف امراء بني حفص ، حيث كانت التحالفات تبنى وتهدم مع هذه القبيلة او تلك حسب اختلاف المصالح بين الطرفين.[235] وكان القرن الثامن للهجرة قرن الصراعات بين الإخوة الأعداء مثل أولاد مهلهل وأولاد ابي الليل وكلاهما من قبائل الكعوب، وكان شاعر أولاد مهلهل : شبل بن مسكيانة نظم قصيدة يفتخر فيها على أولاد أبي الليل فرد عليه شيخ أولاد أبي الليل: خالد بن حمزة بن عمر يعاتبهم ويفتخر عليهم:

---

[235]- انظر : ابراهيم جدلة، المحلة في العهد الحفصي، **الكراسات التونسية**، مجلد 48، **عدد** 169-170، 1995، **ص** 315 – 326.

يقول وذا قول المصاب الذي نشا

قوارع قيعان يعاني صعابها

....

فخرت ولم تقصر ولا أنت عادم

سوى قلت في جمهورها ما أعابها[236]

كما أن نفس هذا الشاعر وفي إطار صراعه ضد شيخ الموحدين أبي محمد بن تافراكين نراه يعاتب إخوانه الذين ساندوا هذا الحاجب المستبد على السلطان أبي إسحاق بن ابي يحي قائلا:

يقول بلا جهل فتى الجود خالد

مقالة قوال وقال صواب

.....

بني كعب أدنى القربين لدمنا

بني عم منهم شايب وشباب

.....

---

[236] - ن م، ج 1، ص 1131 – 1132.

أيا واكلين الخبز تبغو أدامه

غلطتو أدمتو في السموم لباب[237]

ويبدو أن ابن خلدون لم يكن من المعارضين لهذه التجارب الشعرية الحضرية منها أو البدوية عكس بعض معاصريه من المنتحلين للعلوم وخصوصا علم اللسان الذين كانوا يستنكرون هذه الفنون بدعوى خروجها عن الإعراب. فهو يعتقد أن اساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم وخروجهم عن الإعراب لا يعني غياب البلاغة ، وما دامت البلاغة موجودة فلا عبرة بقوانين النحاة و" يتميز عندهم الفاعل من المفعول ، والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب".[238]

إن هذا الموقف يعكس اعتراف ابن خلدون بالقيمة الفنية لهذا الفن المروي والمكتوب بغير لغة مضر والذي قلما يحترم حركات الإعراب وقواعد النحاة، لكنه كتب بأسلوب فني راق في بعض الأحيان ولغته مفهومة إلى أبعد الحدود وهو ما سيتواصل عبر العصور حتى أصبحنا اليوم نولي التراث الشعبي أهمية قصوى فهو جزء لا يتجزأ من تاريخنا ومن حضارتنا بل إنه الجزء الأهم في هذه الحضارة. ويبقى السؤال المطروح هل بإمكاننا استغلال هذا التراث في التوثيق التاريخي للأحداث

---

[237] - ن م، ج 1، ص 1133 - 1135.

[238] - ن م، ج 1، ص 1126.

والأعلام والبلدان؟ وهل كان هذا الفن يعبر حقيقة عن الواقع الاجتماعي والسياسي للعصر الذي كتب فيه؟

إضافة إلى كون هذا الفن كان دائما يعبر عن مشاعر إنسانية ومواقف حقيقية أو وهمية فإنه جاء في فترة معينة لها خصوصياتها التاريخية والسياسية، لذلك فهو أحببنا أم كرهنا ما هو إلا تعبير وانعكاس للمجتمع الذي أنشأه، والعينات التي نقلناها عن ابن خلدون خير دليل على ذلك . فقد جاءت هذه القصائد الشعبية تحمل مشاعر الحب والحقد والكراهية والانقسام والعداوات التي كانت موجودة بصفة فعلية. وقد حملت في الكثير من الأحيان أسماء ناظميها وأسماء قبائلهم وأسماء وصفات أعدائهم، كما أنها تعبر عن أحداث وقعت بالفعل مثلما رأينا بالنسبة لحملة ابي الحسن المريني على إفريقية وهزيمته قرب القيروان ورجوع جيوشه مفلولة إلى المغرب.

خاتمة:

لا يسعنا هنا إلاّ التنويه بما قام به ابن خلدون من الاهتمام بهذا الجانب الفكري الذي لا يدخل في اعتبار رجال الأدب الذين لا يعيشون إلاّ داخل المدينة ولا يعترفون إلا بنتاج المؤسسات العلمية الرسمية وبالعلم الموروث عن الشيوخ. هذا الموقف يعتبر ثورة في مجال الأدب، ويرجع الفضل لابن خلدون بأنه أعاد الاعتبار لهذا الجنس من الشعر، وبأنه حفظ لنا على الأقل جزء لا يهون من تراث بلاد المغرب الذي يعود إلى القرن الثامن للهجرة.

هل اثر ابن خلدون في مفكّري الإصلاح الحديث؟

مقدمة

لا أرمي من وراء هذه المداخلة حول علاقة الفكر الإصلاحي الحديث بالفكر الخلدوني استنقاصا للفكر الخلدوني أو البحث عن نواقص في الفكر الإصلاحي بل أردت الرد على بعض الاجتهادات التي رأت أن الفكر الإصلاحي هو امتداد للفكر الخلدوني. فالبعض ما زال يكرر إلى اليوم أن حركة النهضة قد استلهمت أفكار ابن خلدون أو أننا مازلنا نبحث عن مفاتيح المشاكل الاجتماعية والسياسية الحالية بالرجوع إلى تنظيرات ابن خلدون. ويتعين علينا اليوم تناول هذه المسائل بكل عقلانية وروح نقدية وذلك بمقارنة مختلف الخطابات ووضعها في إطارها الزماني والمكاني. وهل هناك تطابق بين مشاكل عصر ابن خلدون ومشاكل عصر النهضة؟ وهل الحلول التي يقدمها ابن خلدون هي نفسها التي يقدمها رواد النهضة ؟

I - كلمة أخرى عن قراء ابن خلدون :

أود قبل كل شيء أن أؤكّد أيضا أن ما سأقدمه لا يدخل في باب " قُراء ابن خلدون" فلن أضيف هنا شيئا كثيرا على العمل المنهجي الذي قام به الأستاذ أحمد عبد السلام."

« Ibn Khaldūn et ses lecteurs »[239] والذي أثرته الأستاذة منيرة شابوطو بإضافة قيمة حول قراء ابن خلدون المشارقة[240] والذي وشحه بقراءة جديدة سالم حميش[241]. بل سأكتفي بالتذكير بعجالة بكيفية استعمال ابن خلدون من طرف هؤلاء القراء (النقول).

لا أراني هنا إلا متفقا تمام الاتفاق مع ما كتبه الأستاذ سالم حميش في كتابه "التراكم السلبي والعلم النافع"، عن قراءة ابن خلدون عندما تساءل : " لماذا بقي عمل ابن خلدون النظري شبه منسي قرابة ستة قرون ؟"[242] وهو ما يتناقض مع ما كتبه بقية الباحثين عن قراء ابن خلدون. ألم يكن ابن الأزرق الأندلسي (831هـ /1428م - 896هـ / 1491م) من الأوائل

---

239 Ahmed Abdessalem, *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*, PUF, Paris 1983

240- Mounira Chapoutot Remadi, « Ibn Khaldoun et ses lecteurs égyptiens », in : *Ecrire l'histoire aujourd'hui*, Beit al –Hikma, Tunis 2004

241 - سالم حميش، التراكم السلبي والعلم النافع، عن قراء ابن خلدون، إفريقيا، الشرق، الدار البيضاء 2001.

242 - المرجع نفسه ، 14

الذين أخذوا كل شيء عن ابن خلدون[243] بعد وفاة كاتبنا بقليل ثم تواصلت الإيحاءات إلى تاريخه والى مقدمته وخاصة فيما يخص مسائل الحكم والدولة منها عند العديد من المؤلفين اللاحقين لعصر ابن خلدون نخص منهم بإفريقية : الوزير السراج والصغير بن يوسف وأحمد ابن أبي ضياف وخير الدين التونسي.....

ويمكن القول أن قراءة هؤلاء لابن خلدون كانت عادية جدا فأثره في كتاباتهم اقتصر على الاقتباس سواء لبعض الأحداث التاريخية (ونذكر هنا مثلا الصغير بن يوسف الذي كتب : "التكميل المشفي للغليل على كتاب العبر لعبد الرحمان ابن خلدون)"[244] أو لبعض الأفكار العامة مثال " الظلم مؤذن بالخراب "التي هي سابقة لابن خلدون نفسه وصالحة لكلّ زمان ومكان.

وربما أكثر ما أخذه هؤلاء عن ابن خلدون هو مسألة الملك ولا يتعدى ذلك مجرد نقول لواقع مختلف أملتها تقاليد

---

[243] - ابن الازرق الاندلسي، **بدائع السلك في طبائع الملك** ، الدار العربية للكتاب، تونس،

[244] - الصغير بن يوسف، **التكميل المشفي للغليل على كتاب العبر لعبد الرحمان بن خلدون**، مخطوط بدار الكتب الوطنية، تونس، رقم

الكتابة العربية التي تجتر نتاجها من جيل إلى آخر. وهذا ما جعل الأستاذ أحمد عبد السلام يقول (عكس ما قاله الأستاذ سالم حميش أعلاه):

"لم يقع نسيان ابن خلدون تماما في العالم الإسلامي وبعض المفاهيم الواردة في المقدمة تمت إعادة استعمالها وحافظ عليها الكتاب المسلمون في القرون الموالية".[245]

لكنه أثناء الحديث عن مصطلح الوازع يقول : "ومهما كان المصطلح معبرا، فهو لا يكفي لإقناعنا بوجود نقاط مشتركة بين الواقع السياسي للمغرب في العصر الوسيط الذي يصفه ابن خلدون في مقدمته والمؤسسات البرلمانية للدول الأوروبية في القرن التاسع عشر"[246]

---

[245] - **Ibn Khaldùn et ses lecteurs**,pp 57-58 : "Ibn Khaldùn n'a jamais été totalement oublié dans le monde musulman et certains thèmes de la Muqaddima ont été repris et conservés par des auteurs musulmans des siècles qui ont suivi le sien"

[246]- Ibid.p74 : "Bien si la formule soit expressive, elle ne suffit pas à nous convaincre qu'il y a des points communs entre la réalité politique du Maghreb au MA qu'I.K décrit dans sa Muqaddima et les institutions parlementaires des états européens au 19è siècle."

هذا الاختلاف الذي يهم أساسا الظرفية وبالتالي أسباب الكتابة هو الذي يجعلنا نميل إلى القول بأن الفكر الخلدوني لم يمثل قطّ منطلقا لفكر النهضة باعتبار أن الفكر الأول كان بصدد تحليل أزمة سابقة والفكر الثاني يطمح إلى التصدي إلى أزمة قادمة.

II - الكتابة في زمن الأزمة :

كتب ابن خلدون في فترة تميزت بالتأزم السياسي والاجتماعي والاقتصادي و كتب مفكرو الإصلاح في مرحلة لا تقلّ تأزما من سابقتها الوسيطة. أزمتان هيكليتان عميقتان فتحت الأولى لاحتلال البلاد من طرف العثمانيين وتوجت الثانية بانفتاح تونس للاستعمار الفرنسي. كيف كان يرى ابن خلدون أزمة عصره و كيف قيم رواد الإصلاح أزمة القرن 19.

تحدث ابن خلدون عن أزمة عصره قائلا : "وأما لهذا وهو آخر المائة الثامنة قد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن نشاهدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلاد لملكهم : هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من

الطاعون الجارف، الذي كيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلّص من ظلالها، وقلّ من حدها. وأوهن من سلطانها، وتداعت الى التلاشي والاضمحلال أحوالها وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن"[247]. فهو يحدثنا عن أزمة عميقة وطويلة المدى انطلقت مع دخول الهلاليين وما انجر عنها من تقدم البداوة وتراجع العمران. وقد أصبحت أكثر حدة مع حدوث الطاعون الجارف الذي كان كاتبنا شاهد عيان لتأثيراته على الدول والأمصار والسكان.

وقد عرج ابن خلدون في مكان آخر على الأسباب الاقتصادية للأزمة قائلا: ".. واختص الأندلس بالغلاء منذ اضطرهم النصارى إلى هذا المعمور بالإسلام مع سواحلها لأجل ذلك"[248] وقد تفطّن بذلك في إبانه لمسألة الحصار الاقتصادي وبداية سيطرة المسيحيين على مسالك التوزيع والإنتاج.

---

[247] - **المقدمة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1960، ج1 ص 52-53

[248] - **المقدمة** ، 1 ، ص 455.

أخيرا طرح مفكّرنا مسألة الظلم باعتباره "مؤذن بالخراب" مع انه يقلّل أحيانا من ذلك معتبرا أن "الظلم " يمكن أن يكون داء لا بد منه ونفهم ذلك من قوله[249] : " لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير.. وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهم".

لكن ما عدا ذلك لا يرى ابن خلدون مظهرا آخر للأزمة وخاصة على مستوى نظام الحكم وممارسة السلطة فلم يكن ذلك من مشمولات اهتماماته أو مجال تفكيره (l'impensé) ولا كان مثله مثل بقية معاصريه يرى ضرورة نقد الحكّام أو اعتبارهم سببا في الأزمة (بحيث أن ذلك من شأنه وضعه في موقع المشكّك في شرعيتهم . وكان كل ما يمكن القيام به تقديم النصيحة للسلاطين (مرايا الأمراء) . واقتصر ما قام به ابن خلدون في هذا الصدد على الحديث عن عوائق الملك : حصول الترف / حصول المذلّة / هرم الدولة / ضعف العصبية....

أما مفكّرو النهضة فان الأزمة بالنسبة إليهم تختلف تماما عما ذكره ابن خلدون ودون التعمق فيها نظرا لكثرة ما كتب فيها يمكن التذكير بأهم مظاهرها بعجالة. هذه الأزمة وان كانت سابقة للقرن التاسع عشر فإنها أصبحت

---

[249]- **المقدمة، ا ، ص** 489 .

واضحة بعد حملة نابليون على مصر(1800) ثم هزيمة الأسطول العثماني/ المصري سنة 1827 في معركة Navarin **وأخيرا احتلال الجزائر سنة 1830 وبداية التسرب الاستعماري الواضح في مختلف مناطق العالم الإسلامي ... وهي أحداث هزت النخب السياسية والفكرية وجعلتها تفكّر في الحلول التي من شأنها إيقاف تقدم الغرب وإنقاذ الأمة الإسلامية.**

وكانت الحلول الممكنة التي تم التفكير فيها لا تختلف كثيرا من قطر إلى آخر لكنها صدرت من موقعين مختلفين: أصحاب القرار السياسي ورجال الفكر:

استقر رأي رجال السياسة مثل محمد علي(مصر) – أحمد باي(تونس) - داود باشا (العراق) الأمير بشير الثاني (لبنان) على إصلاح الجيش وإرسال البعثات إلى الدول الأوروبية لمحاولة الدفاع عن النفس من جهة وللاطلاع على سر قوة الغرب من جهة أخرى.

وانقسم رجال الفكر إلى تيارين مختلفين:

تيار يرى الحل في إصلاح الدين الإسلامي(الرجوع إلى الإسلام الأول وتوحيد الأمة /الدين لإصلاح المجتمع: الأفغاني - عبده - الخضر حسين....)

تيار يرى الحل في الاقتباس عن الغرب : خير الدين – ابن أبي الضياف – محمد السنوسي .. (سر قوة أوروبا بالنسبة لهؤلاء تكمن في : الليبرالية /المؤسسات / التقدم العلمي)

III - ظروف متباينة ومرجعيات مختلفة:

كان ابن خلدون يحلّل الماضي أكثر من الحاضر وكان يكتب لا نتيجة الإحساس بأزمة بل ليصف وضعا معينا ولتعليل ما أوصل إلى ذلك الوضع تحدث عما كتبه بأنه " أعطى لحوادث الدول عللا وأسبابا وأصبح للحكمة صوانا وللتاريخ جرابا"[250]. إن الجانب التنظيري للبحث (تحديد آليات المجتمع والتحول) جعله يرى بأن الوضعية التي كان عليها العالم الإسلامي آنذاك طبيعية إلى أبعد الحدود. (رغم محاولته محاكاة أدب التنصح أحيانا). وأهم شيء في فكر ابن خلدون كانت قناعته بأنه استنبط شيئا جديدا: الاجتماع البشري[251]: " سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر وإلا لم تستقم سياسته". وحتى مقولته بان "الظلم مؤذن بخراب العمران" التي تخاطفتها أقلام لاحقيه فإنها

[250] **المقدمة**، ج 1 ، ص 7-8.
[251] -**المقدمة**: ا-267

تفقد معناها عندما نقرأها في الصياغ الذي كتبها فيها ابن خلدون[252].

هل مثّلت هذه الأفكار مرجعية لمفكّري النهضة ؟ هل أخذ منها رجال الإصلاح شيئا ؟

إذا ما استثنينا مقولات ابن أبي الضياف الجافة الشبيهة بما قام به ابن الأزرق الأندلسي منذ القرن الخامس عشر فان الفكر الإصلاحي كانت له مرجعيات مختلفة تماما عن الفكر الخلدوني بل لا علاقة له بهذا الفكر المنسي منذ مدة طويلة وهو ما جعل المفكّر سالم حميش يتساءل :" أي ذاكرة فردية أو جماعية كان بإمكانها حفظه وإثراء خطابه... الذاكرة البدوية البريئة من كل معرفة عالمة ومكتوبة، كانت منغمسة كلّها تقريبا في الحياة المباشرة .. أما الذاكرة الحضرية المنشغلة بأشكال متداعية من عرفان محفوظ، فإنها كانت متأرجحة بين العقيدة الشرعية والتمارين البلاغية والبديعية" [253].

ولد الفكر الإصلاحي نتيجة الرجة القوية التي أحدثتها الهجمة الغربية الليبرالية على العالم الإسلامي آنذاك مما جعل خير الدين التونسي يقول :" سمعت من بعض

---

[252] - ن م ، ا-267

[253] - التراكم السلبي والعلم النافع، ص 14.

أعيان أوروبا ما معناه :" إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار الاّ إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق"[254] ، ويضيف قائلا :" وهذا التمثيل المحزن لمحب الوطن مما يصدقه العيان والتجربة"[255].

كان خير الدين مثلا يرى أن التقدم لا يتيسر "بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتين: العدل والحرية[256]...

وفي هذا المجال أصبح البون شاسعا بين ما كان يكتبه ابن خلدون وبين ما أصبح ينادي به رجال الإصلاح الذين استعملوا مصطلحات جديدة من اجل مطامح جديدة. فمن جهة أصبح تحليل الأوضاع واقعيا ومرتبطا بالمتغيرات المفروضة على أنظمة الحكم والمجتمعات ومن جهة أخرى تجرأت النخب (التي تنادي بالإصلاح) على اقتراح حلول عملية تتجاوز أشخاص الحكام والمقدسات المرتبطة بهم. وقد تحدث خير الدين عن التبادل غير المتكافئ وعن التبعية

---

[254] - خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ، تونس 1972، ص 166.

[255] -**ن م** ، ص 166.

[256] - **ن م** ، ص 95-69.

وعن وجوب اعتماد التنظيمات كما ركّز على مفاهيم الحرية : الحرية الشخصية، والحرية السياسية، وحرية التعبير (حرية المطبعة). وكان خير الدين يرى أن التقدم لا يتيسر " بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا على دعامتي العدل والحرية ..."[257] وفكرة الحرية هذه والتي تختلف عن مثيلتها القروسطية التي تعني وضعية غير العبد، سنجدها عند غيره من رجال الإصلاح مثل محمد بيرم الخامس الذي يعرفها ب "إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه..."[258] . وهكذا ظهر قاموس سياسي جديد يبشر بتقييم جديد للمجتمع والحياة السياسية ويحمل بوادر التغيير (الإصلاح) ولو كان ذلك مقتصرا على النخبة فقط، فهذا الجنرال حسين يتحدث عن " الحقوق المدنية لحماية النفس والعرض والمال "[259] ويبتعد محمد بيرم الخامس عن القبيلة والولاء ليتحدث عن الأحزاب : " الليبرال " و"الكونسرفتور "

---

[257] **أقوم المسالك** ، ص 95-96.

محمد بيرم الخامس، **ملاحظات سياسية عن التنظيمات اللّازمة للدولة العلية**، نشر ضمن : المنصف بن عبد الجليل وكمال عمران، **محمد بيرم الخامس، بيبليوغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة**، بيت الحكمة، قرطاج، 1989، ص 261.

[258] الجنرال حسين، " رسالة في عتق العبيد موجهة إلى قنصل الولايات المتحدة الأمريكية " ، **جريدة الإعلام**، 213، 1887، ص 4.

[259]

(الليبراليون والمحافظون)[260]... وكل هذه الأمثلة تدل على الاختلاف الكلي والنهائي مع الفكر الخلدوني، الذي والحق يقال لا علاقة له البتة بالفكر الإصلاحي والنهضوي للقرن التاسع عشر.

[260] **محمد بيرم الخامس، م م ، ص** 261 -262.

الخاتـمـة

اقتصر ابن خلدون على وصف وضع معين مع اجتهاد لتحديد الآليات التي تفسر ذلك الوضع لا لتجاوزه (مسائل العصبية والدولة – نشأة الدولة –تطورها –انهيارها...) وهو لم يقدم حلولا ولم ير في المسألة السياسية (مسألة السلطة) إشكالا يمكن أو يجب طرحه.

أما بالنسبة لزعماء الإصلاح فإنهم جاؤوا في ظرفية حتمت التفكير في المصير (في الوجود) : – الإسلام- الخلافة- التقدم... والتفكير في حلول لا علاقة لها بفكر ابن خلدون. فكان فكرهم تجاوزا للنمطية الخلدونية. (مصطلحات جديدة، أفكار جديدة، حلول جديدة)

ونخلص بالقول هنا بأن فكر ابن خلدون لا يمثّل حصيلة الماضي فقط بل هو أيضا حصيلة تجربة داخلية إسلامية (وأحيانا مغربية) بحتة تلعب فيها العصبية القبلية دورا أساسيا بخصوص الوصول إلى الحكم أو الخروج منه . أما فكر رجال الإصلاح فهو نتاج تجربة في علاقة مع الآخر (الغرب المسيحي /الليبرالي) تنادي لأول مرة بمسائل تخص الفصل بين السلطات أو التمثيل النيابي والحد من الاستبداد والحريات الفردية.....